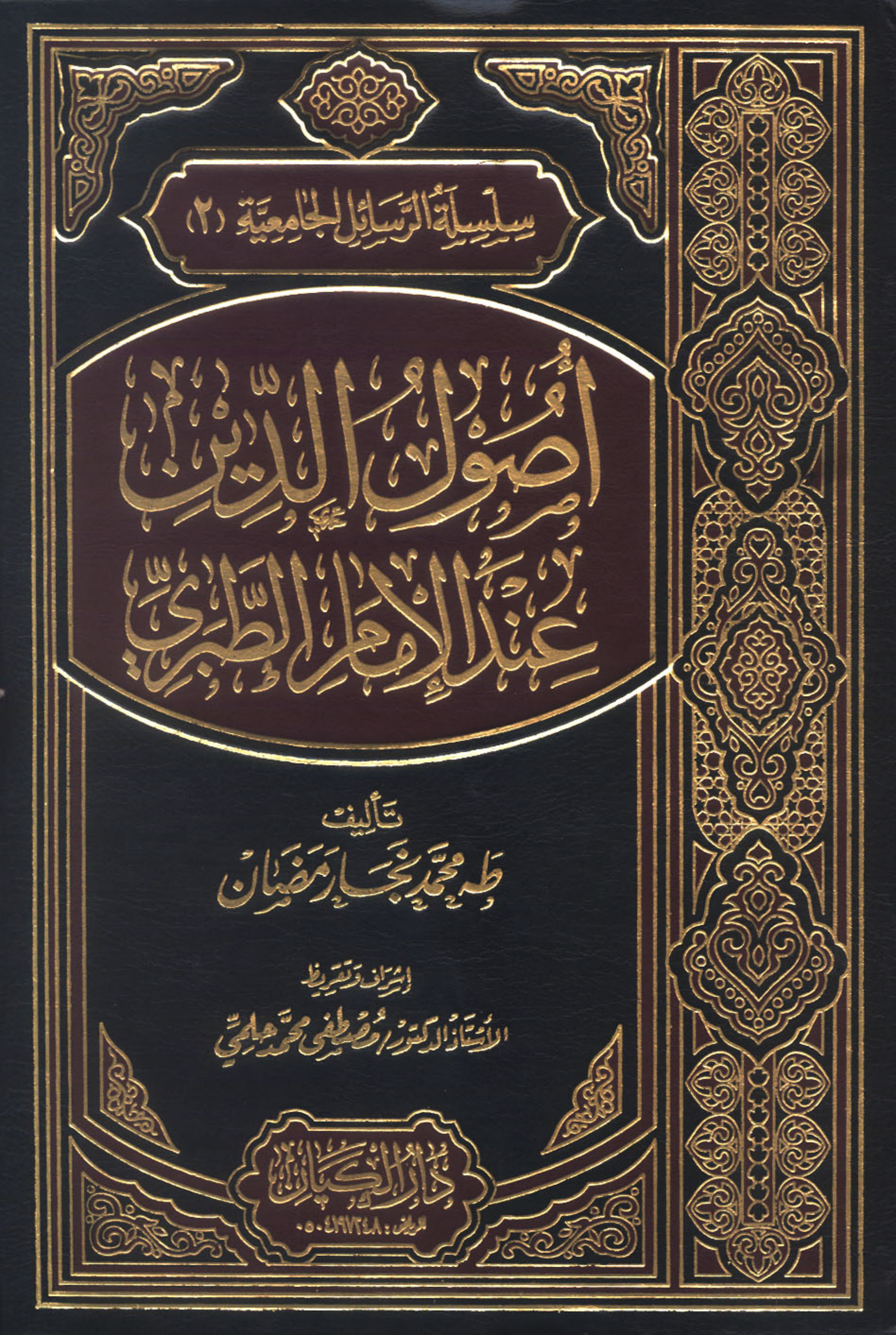


سلسلة الرسائل الجامعية (٢)
أصول الدين عند الإمام الطبري
تأليف
طه محمد نجا رمضان
إشراف وتقريظ
الأستاذ الدكتور مصطفى محمد حلمي
دار الكيان
الرياض: ٠٥٠٥٤٩٧٢٤٨

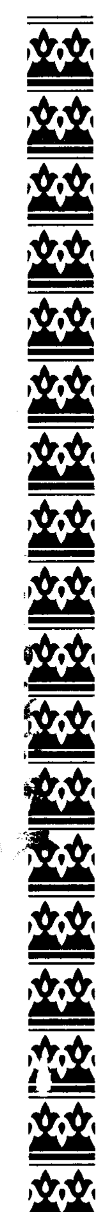


الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

رقم الإيداع

٢٠٠٥/١١٦٠٢





المملكة العربية السعودية – الرياض

ص . ب : ٥٧٦٨٤ – ١١٥٨٤

الملز – شارع فاطمة الزهراء – متفرع من شارع الإحساء

هاتف وفاكس : ٢٠٦٧٠٦٧ – جوال : ٠٥٠٤١٩٧٢٤٨

البريد الإلكتروني : Dar_alkayan@hotmail.com

أصل هذا الكتاب رسالة ماجستير مقدمة إلى «قسم الفلسفة الإسلامية»
«كلية دار العلوم» - جامعة القاهرة

بعنوان:

«آراء الطبري الكلامية»

وقد تكونت لجنة المناقشة من:

أ.د. مطصفى محمد حلمي، الأستاذ بالجامعة (مشرفًا).

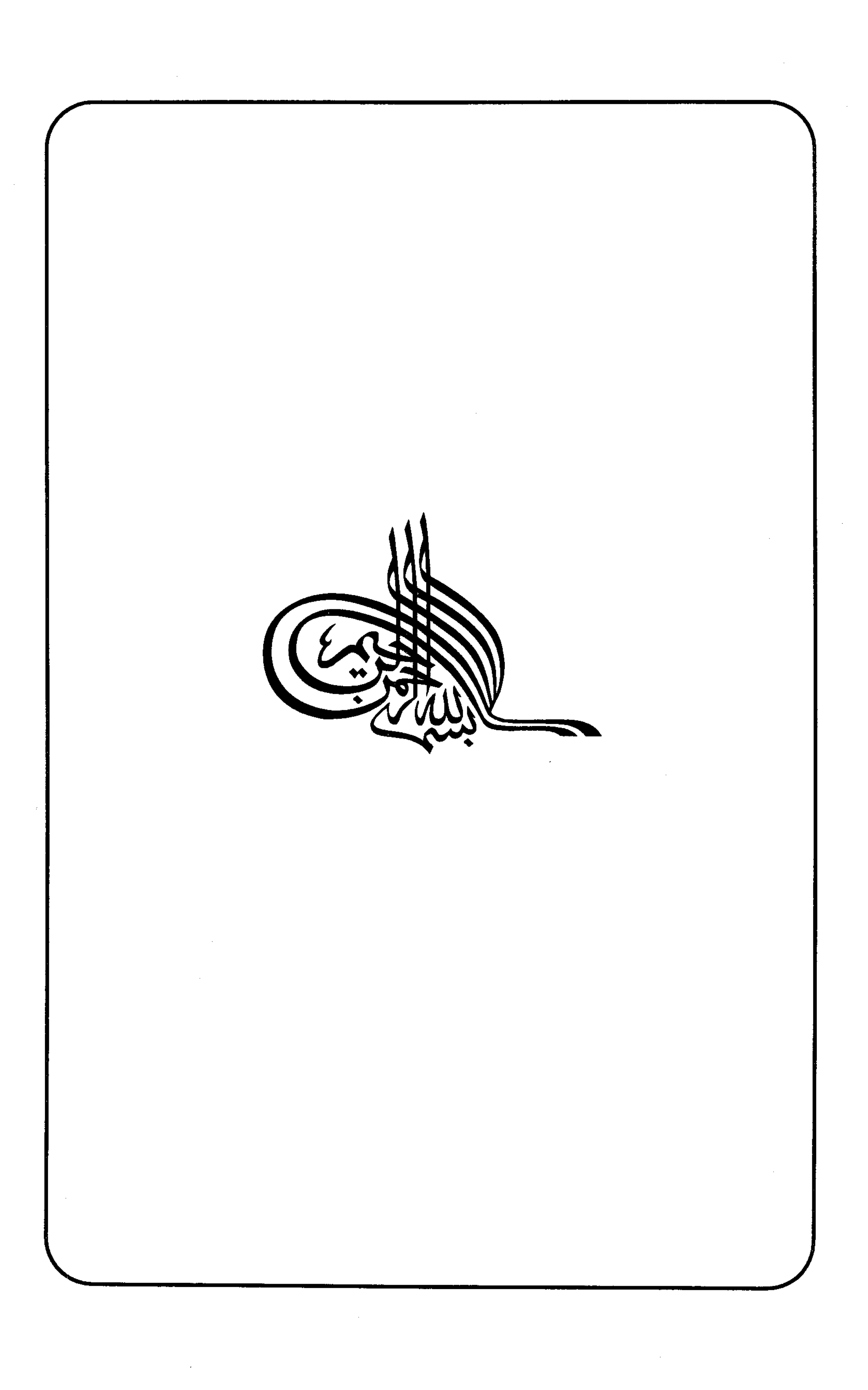
أ.د. عبد الحميد عبد المنعم مدكور، الأستاذ بالكلية «عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة» (عضوًا).

أ.د. عبد الفتاح أحمد فؤاد، الأستاذ بجامعة الأسكندرية، ووكيل كلية التربية، (عضوًا).

وتمت المناقشة بتاريخ (٢٠/ ٢/ ٢٠٠٠م)

ومنح الباحث عنها: درجة الماجستير، بتقدير ممتاز، مع التوصية بطباعة الرسالة وتبادلها بين الجامعات





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الرسالة

إن الحمد لله نحمدهُ ونستعينُه ونستغفرهُ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا مَنْ يهدِهِ الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبدهُ ورسولهُ.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾ [النساء: ١].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾ [الأحزاب: ٧٠ - ٧١].

أما بعد:

❑ فليس من شك فى أن الإمام الطبرى هو واحد من أوعية العلم الكبار، وأئمة رجاله فى تاريخ الإسلام.

❑ ولئن كان مألوفًا - فيما مضى - أن يكون للعالِم مشاركة فى علوم عديدة، وإن برَّز فى فرع أو أكثر منها، فَثَمَّةَ - رغم ذلك - صفحاتٌ فى هذا التاريخ، هى حَكَرٌ على أناس لهم خصوصية ليست لغيرهم؛ فلا يُذكر تاريخ العلم إلا مقرونا بهم، بَدْءًا منهم، أو انتهاءًا إليهم، أو مرورًا بهم، وهم فى أثنائه مَعْلَمٌ بارز، لا تخطئهم عين، ولا يُغْفِلُهم ذكر، كما يقرن الفقه بذكر الأربعة، والنحو بسيبويه، . . فكذلك يقرن التفسير بذكر ابن جرير الطبرى، حتى عده السيوطى

طبقة، وحدَه، من المفسرين[١]، ثم نقل إجماع العلماء على أنه لم يؤلَّف فى التفسير مثل كتابه. وناهيك بتاريخه، أولَ كتاب للمسلمين فى التاريخ العام، فيما وصلنا[٢]، وفقهه الذى استقل فيه بمذهب نسب إليه، وله أتباع، إلا أنه لم يكتب له البقاء بعد الطبقة الأولى من حملته[٣]..

❑ وشخصيةٌ كهذه لاشك أنها حقيقة باهتمام المؤرخين والدارسين، قديمًا وحديثًا. وقد نال الطبرى بالفعل قسطا من ذلك الاهتمام، إلا أن جُلَّ هذه الدراسات إنما كانت حول تفسيره ومنهجه فيه، وما يتصل به من جوانب مختلفة، وبعضها حول تاريخه..، والقليل منها هو الذى تطرق إلى قضايا أصول الدين عنده، وما بقى من تراثه فى هذا الجانب.

❑ وفيما يخص هذا الجانب الأخير، وهو موضع دراستنا هذه، لم يتيسر لى الوقوف على دراسة متخصصة معنِيَّةٍ به، وإن تطرقت إليه - عَرَضًا - بعضُ الدراسات التى ترجمت له، كما فعل د. أحمد الحوفى فى كتابه «الطبرى»؛ حيث عقد فصلا لألوان من آرائه، أشار فيه إلى «سلفيته» وبغضه للبدع، ونفى الجبرية وتهمة التشيع عنه[٤].

❑ وثم دراسة من نوع آخر، عرض صاحبها لعقائد المفسرين بصفه عامة[٥]، وخصص فيها مبحثًا لابن جرير الطبرى اقتصر فيه على عقيدة الطبرى فى «الأسماء والصفات»، ثم اقتصر من ذلك على مجموعة من النصوص التى عرضت

---

(١) الإتقان فى علوم القرآن (٤/ ٢١٣)، وانظر بعض ما قيل حول تفسير الطبرى وقيمته فى: التفسير والمفسرون، للدكتور محمد حسين الذهبى (١/ ٢٠٢) وما بعدها، «الطبرى» للحوفي (١١٨) وما بعدها.

(٢) انظر: تاريخ الأدب العربى لبروكلمان (٣/ ٤٥)، «الطبرى» (٢٢٦).

(٣) انظر: بروكلمان: السابق (٣/ ٣١٨).

(٤) انظر: الطبرى، للحوفى (٢٤٢-٢٥٦).

(٥) انظر: عبد الرحمن المغَرَّاوى: عقائد المفسرين (١/ ١٢٥-١٦٥).

- فى التفسير- لهذا الجانب، كالذى ورد فى «اليدين» و«الإتيان» و«الاستواء» و«الكرسى». . . ، وهو ينقل النص بطوله، ثم يذكر فى أسطر قليلة، سطرين أو أكثر قليلا، ما إذا كان تقرير الطبرى موافقا لمنهج السلف أم لا[٦].

❑ ولقد بدا لى أن هذه الدراسات السابقة، وإن احتازت فضل السبق، لم تغلق باب البحث دوننا، شأنَ الأول والآخر (!!).

❑ ثم تأكدت عندى أن ثمة مجالا لدراسات أخرى فى ذلك الجانب من تراث الطبرى بالعثور على رسالة الطبرى الهامة: «التبصير فى معالم الدين».

❑ أما عن المنهج العام لهذه الدراسة، فقد اجتهدت فى جمع نصوص الطبرى المتعلقة بموضوع الدراسة من كتبه الموجودة بين أيدينا، وأهمها تفسيره الذى هو يُنبوع آرائه، ثم رسالتاه الكلاميتان «التبصير» و«صريح السنة»، ثم ما تبقى لدينا من كتابه الفذ: «تهذيب الآثار»، ومواضع من تاريخه، خاصة فى الجزء الأول.

❑ وثم نصوص للطبرى، وحكايات لبعض آرائه التى فُقِدَ أصلُها من تراثه، تيسر لى الوقوف عليها فى بعض المصادر الوسيطة، كشرح ابن بطال لصحيح البخارى وهو أهم هذه المصادر الوسيطة، ونصوص أخرى وقفت عليها فى الاعتصام للشاطبي، وفتح البارى لابن حجر، وبعض كتب ابن الوزير، وغيرها مِن المصادر.

❑ وقد حاولت ترتيب آراء الطبرى التى وقفت عليها وفق الأبواب المعروفة لترتيب العلم عند متأخرى المتكلمين: الإلهيات، النبوات، السمعيات. ثم تحليل هذه الآراء، ومحاولة تتبع أصولها الفكرية، والإشارة إلى أهم الآراء حول كل قضية، مع نقل بعض نصوص أئمة أهل السنة المتقدمين، السابقين للطبرى،

---

(٦) من هذه الدراسات المستقلة التى وقفت عليها: كتاب «الطبرى» للحوفى، وهو أسبقها وأجودها، وكتاب: «الإمام الطبرى» للدكتور محمد الزحيلى، صدر عن دار القلم فى دمشق، سلسلة أعلام المسلمين، رقم (٣٣).

والمعاصرين له. والاهتمام بالإشارة إلى موقف المعتزلة، ومكانتهم فى التاريخ الكلامي، خاصة فى عصر الطبرى، معروفة مشهورة، لا سيما وقد وجدناهم أكثر من يُعْنَى الطبرى بالإشارة إلى مقالاته، أو ردها.

❑ وما نقلته من نصوص الطبرى، وإن كان يعيبها الطول فى بعض المواطن، إنما نقلته بغية عرض فكرة الطبرى مكتملة، قدر الإمكان، بحيث يكون القارئ على بينة من المسألة التى ندرسها. ثم تزداد أهمية نقل ذلك النص بلفظه إذا كان منقولا عن مصدر وسيط، كما فعلت فى بعض النصوص التى نقلتها عن ابن بطال.

❑ وفيما يخص القضايا التى عرض ابنُ جرير لذكر الخلاف حولها، فقد أكتفى بسياقته، مع التعليق على ما حكاه من أقوال، وعزوها إلى أهلها، وتوثيقها من مصادر أصحابها، إن وُجِدت. ومن المباحث التى جريت فيها على ذلك ما جاء فى «الرؤية» و«خلق أفعال العباد». وقد قصدت بذلك التأريخ لجانب من فكر الطبرى الكلامي، وهو نقله لأهم الأقوال فى المسألة، وهل يعرض لذكر مقالات زائدة على ما نعرفه فى كتب المقالات، أو لا؟

❑ وثَم أهمية أخرى لنقل ما حكاه ابن جرير من الخلاف، تخص المسائل التى لم يصرح باختياره من هذه الأقوال التى حكاها وهل يمكن معرفة اختياره من مواطن أخرى، أو من خلال معرفة منهجه العام أو لا؟

❑ على أنى لم ألتزم بنقل حكايته للخلاف فى كل مسألة، بل ربما اكتفيت بإشارة من عندى لأطراف الخلاف حول موضوع البحث، ثم أعرض لرأى ابن جرير، مع التنبيه على ما إذا كان حكى الخلاف حول المسألة أم لا. ومن ذلك ما يأتى - إن شاء الله - فى بحث «اليدان» و«الاستواء».

❑ وقد كونت المادة التى تم دراستها اثنى عشر فصلًا، توزعتها ثلاثةُ الأبواب التى قُسِّم إليها البحث:

فالباب الأول، وعنوانه قضايا منهجية فى حياة الطبرى وتراثه، يضم ثلاثة فصول:

أولها عن المحنة فى حياة الطبرى، عرضت فيه لمحنة ابن جرير مع الحنابلة، ثم لتهمة التشيع التى رُمِى بها وبينت أسبابها وحقيقتها، ولم أتناول من ترجمته هنا إلا تعريفا يسيرا به؛ كأنه تكملة الصورة، أو تحلة القسم !!؛ إذ كان هذا الجانب قد أوفى حقه سواء فى البحوث الجامعية السابقة، أو الدراسات المستقلة التى أُفْرِدَتْ لترجمته(٧).

وفى الفصل الثاني: عرضت لأصول المعرفة عند الطبرى، وموقفه من الدليلين: السمعى والعقلي، وعرضت بالبحث لقضيتين متعلقتين بذلك هما: مذهبه فى وجوب النظر والاستدلال، وحكم الجاهل والمخطئ فى قضايا التوحيد.

وفى الفصل الثالث: عرضت لقضية التأويل ومكانتها فى الفكر الكلامي، كمدخل بين يدى دراسة موقف ابن جرير من قضية التأويل، وضوابط التأويل السليم للنص الشرعى عنده.

أما الباب الثانى وهو لُباب البحث، ومعظم فصوله، فقد عرضت فيه آراء ابن جرير فى المسائل المتعلقة بأسماء الله وصفاته وأفعاله «الإلهيات»، ويحتوى هذا الباب على خمسة فصول:

أولها، وعنوانه: الوجود والوحدانية، تناولت فيه استدلال ابن جرير على القضيتين، وأشرت فيه إلى التفاوت المنهجى بين «التاريخ» و«التفسير» إزاءهما.

وفى ثانيها، وعنوانه: مباحث عامة فى الأسماء والصفات، عرضت لخمس قضايا، هي: «اسم الله الأعظم»، الاسم والمسمى، أقسام الصفات وأحكامها، دلالة الأسماء على الصفات، فهم الصفات على ظاهرها.

---

(٧) يأمل الباحث أن يتلقى ملاحظات إخوانه، حول هذه الدراسة، وما يقفون عليه فيها من أخطاء، عبر بريده الإلكترونى: Tahanaga@hotmail.com

وفى ثالثها عرضت لمجمل الصفات العقلية عند ابن جرير، وفصلت القول فى ثلاثة منها، هي: العلم، والكلام، والرؤية.

وفى رابعها عرضت لمجمل الصفات الخبرية عند الطبرى، ثم توسعت فى بحث ثلاثة منها، أيضًا وهى الاستواء على العرش، وصفة «اليدين»، وآخر مباحثه يدرس ما جاء فى «استهزاء الله» - تعالى - بالمنافقين.

وفى الفصل الخامس والأخير من هذا الباب عرضت لموقف ابن جرير من البحث فى القضاء والقدر، وذكرت منزلة هذه القضية، وارتباطها بالتوحيد فى فكر ابن جرير، ثم عرضت لمراتب القضاء والقدر التى دار الخلاف حولها، وهى العلم السابق، والكتابة، والمشيئة العامة، وخلق أفعال العباد. ثم عرضت لبعض المسائل الهامة المتعلقة بهذه القضية، كالاستطاعة، وتكليف ما لا يطاق.

وأما الباب الثالث والأخير فىتناول قضايا «النبوات والسمعيات» التى تعرض لها ابن جرير، وقد جعلتهما جميعًا: النبوات والسمعيات، بابًا واحدًا، مراعاة للتوازن الكمي، نوعًا ما، بين أبواب البحث. وقد خرج هذا الباب فى أربعة فصول:

الأول، وهو الخاص بقضايا النبوات، يدرس اثنتين من القضايا الرئيسة فى «النبوات» وهما دلائل النبوة، وعصمة الأنبياء.

والثاني: يتناول مسائل الإيمان والإسلام، وقد تعرضت فيه لمفهوم الإيمان وحكم الاستثناء فيه، وحكم مرتكب الكبيرة.

والثالث يعرض لبعض مسائل السمعيات، وهى أحوال القبور (عذاب القبر - سماع الأموات)، ثم بعض مسائل الآخرة (الشفاعة - وزن الأعمال).

والفصل الرابع، وهو خاتمة فصول الدراسة تناول مسائل الإمامة، والتفضيل بين الصحابة. ورأى ابن جرير فى اشتراط القرشية، وإمامة المفضول، ورأيه فى الخروج على الإمام والقتال فى الفتنة.

وبعد؛ فهذا هو البحث على ما كان عليه حين أجيز فى الجامعة، لم أغير من بنائه العام، أو مما فيه من بحوث وآراء شيئا، وإن اضطرتنى طبيعة النشر إلى تغيير اسم الدراسة الأصلى «آراء الطبرى الكلامية» إلى اسمها الحالى؛ إذ كان الاسم القديم ثقيل الهضم على كثير من القراء، وأرجو أن يكون الأمر فيه سهلا إن شاء الله.

❑ بيد أنى - رغم ذلك - أصلحت طائفة مما وقعت فيه من أخطاء، ونبهنى عليها أساتذتى الكرام، أو انتبهت إليها فيما بعد، وحررت بعض العبارات تحريرا يسيرا، حسبما سمح لى به الوقت والجهد فى هذه الفترة، وأضفت نصوصا يسيرة، تكشفت لى فيما بعد، تأكيدا لفكرة كانت موجودة فى الأصل، وهى - على أية حال - فى مواطن محدودة جدا.

❑ وبذلك أرجو أن أكون قد وُفِّقْتُ فى جمع آراء الطبرى فى نَسَقٍ واحد، ودراستها، وبيان موقفه من القضايا المختلفة التى اقتصرت عليها الدراسة.

❑ نعم، لم تستكمل الدراسة عرض جميع المسائل الكلامية التى تدرج عادة ضمن هذا النوع من الدراسات؛ إذ كنت مقيدا فى ذلك بما أقف عليه من آراء الطبرى، فلا معنى لذكر ما لم يذكره الطبرى، أو الاهتمام بما لم يهتم به؛ وأما ما لا يخلو منه المرء عادة من ذهول، أو غفلة عن مهم، أو تقصير أحيانا، فهذا أمر معروف من الإنسان، كل إنسان، فليعذر المنصف، إن اللبيب من عذر!!



شكر وتقدير

وبعد، فما بقى إلا أن أشير إلى إحسان من أحسن إلى فى بحثى هذا:

❑ فأول ذلك أستاذى وشيخي، الأستاذ الدكتور مصطفى محمد حلمي، الذى كان لهديه وسَمْتِه يوم دَرَّسَنَا مادةَ الأخلاق فى الفرقة الأولى، أثرٌ كبير فى توجُّهى نحو التخصص فى الفلسفة الإسلامية، ثم كان لإشرافه، بحمد الله ومَنِّه، أكبر الأثر فى خروج هذه الدراسة على ما خرجت عليه.

❑ وإذا كان لأستاذى المشرف، بعد الله، فضلُ نَجَازِ هذه الدراسة، فإن لأستاذنا الودود الأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور، الفضل - بعد الله تعالى - فى اختيارى شخصية الطبرى موضعا لدراستي، فهو الذى دلنى عليه، وحثنى وشجعنى كلما خِمْتُ عنه، ثم لم يَضِنَّ علينا طِيلَة هذه الدراسة، فى مجلسه، وهاتفه، بما نحتاجه من علمه. ثم أكرمنى الله تعالى . بعد ذلك . بمشاركته فى مناقشة البحث وتقويمه.

❑ وأما أستاذنا الجواد المفضال، الأستاذ الدكتور حسن الشافعي، فقد كان مكتبه ومكتبته نادِيَنا الذى لا نزال نعتاده، ننهل من علمه، ونأخذ ما شئنا من كتبه، ولا نقع منه إلا على خير وفائدة.

❑ أما أبى وأمى اللذان رَعَيَا هذه الدراسة وصاحبها، بعينهما ودعهائهما، وسائر فضلهما، لحظة بلحظة، حتى قُدِّرَ لها أن ترى النور، فكيف أذكر فضلهما، وكيف أشكره، وأنا - كلى - وبحثي، وما ملكت يدي، ملك لهما. فاللهم اجزهما عنى خير الجزاء، وأطل عمرهما، وأحسن عملهما، وأحسن ختامهما، وارحمهما كما ربيانى صغيرا.

❑ ثم آخر ما أشير إليه فضل زوجى الودود الصبور، أم عبد الرحمن، التى

آثرتنى على نفسها، ونذرت نفسها - منشرحةً بما تبذل - لتهيئة الجو المناسب لدراستي، وتحملت عنى عبء البيت والولد.

❑ إلى هؤلاء جميعا، وإلى غيرهم ممن أحسن إلى، أو أعان على إنجاز هذه الدراسة ولو بدعوة صالحة، ممن يؤثر طَيَّ اسمِه، أو ذهلتُ عن ذكره، إليهم جميعا منى جميل الامتنان والثناء، ومن الله عظيم الفضل والجزاء.

وكتب

طه نجا رمضان

البريد الإلكترونى: Tahanaga@hotmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده،

عرفت الطالب أحمد محمد عبد ربه ... أثناء سنوات الإشراف على رسالة الماجستير باحثاً ممتازاً، تتوافر فيه قدرات علمية بارزة من حيث سعة الاطلاع وخبرته بالمصادر والمراجع ومعرفته بالمذاهب والفرق الإسلامية، إلى جانب الفكر الفلسفي بعامة، وقدرته على الاستدلال والترجيح بين الأدلة، وتمكنه من المنهج العلمي بشعبه المختلفة، وإتقانه للغة العربية نحواً وصرفاً وأسلوباً.

كذلك يتمتع بقدرات الباحث الأصيل القادر على العطاء ... محباً للإرشاد والتوجيه برحابة صدر ومتحلياً بالأخلاق الطيبة.

وقد بلغ من التوفيق في رسالته للماجستير مبلغاً جعله يحصل على تقدير (ممتاز)، مع التوصية بطبعها وتبادلها مع الجامعات الأخرى.

وبالله التوفيق

مصطفى

أ. د. مصطفى محمد حلمي
أستاذ متفرغ بكلية دار العلوم
جامعة القاهرة
١٠/٤/٢٠٠٠م

الباب الأول

قضايا منهجية في حياة الطبري وتراثه



الباب الأول

قضايا منهجية في حياة الطبرى وتراثه

الفصل الأول

المحنة في حياة الطبرى

المبحث الأول

موجز حياته

مولده ونسبه:

هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، أبو جعفر الطبرى، الإمام صاحب التصانيف المشهورة[١].

ولد ابن جرير فى أكبر مدن إقليم طبرستان، مدينة آمل، التى زخرت بالعديد من العلماء فى شتى الفنون[٢]. وكانت ولادته فى آخر سنة أربع، أو أول سنة خمس وعشرين ومائتين. قال تلميذه القاضى أبو بكر بن كامل[٣]: «.. فقلت له -أى: لابن جرير-: كيف وقع لك الشك فى ذلك؟ فقال: لأن أهل بلدنا

---

(١) ابن عساكر: تاريخ دمشق (١٨/ ١٦٠).

(٢) انظر معجم البلدان لياقوت (١/ ٦٣-٦٥)، (٦/ ١٧-٢١).

(٣) هو: أحمد بن كامل بن شجرة بن منصور، القاضى أبو بكر البغدادى، أحد أصحاب أبى جعفر الطبرى، ت (٣٥٠هـ)، انظر: تاريخ بغداد (٤/ ٣٥٧)، موقف الطبرى من الفتنة (١/ ١٦٦).

يؤرخون بالأحداث والسنين، فأُرِّخَ مولدى بحدث كان فى البلد، فلما نشأتُ سألت عن ذلك الحادث، فاختلف المخبرون لى؛ فقال بعضهم: كان ذلك فى آخر سنة أربع. وقال آخرون: بل كان فى أول سنة خمس وعشرين ومائتين»(١).

طلبه العلم، ووفاته:

نَعِمَ ابن جرير بحسن التنشئة والصيانة منذ نعومة أظفاره، وقد أشار هو إلى ذلك، فقال: «رأى لى أبى فى النوم أننى بين يدى رسول اللَّه ﷺ وكان معى مخلاة مملوءة حجارة، وأنا أرمى بين يديه. فقال المعبر: إن ابنك، إن كبر، نصح فى دينه، وذب عن شريعته. فحرص أبى على معونتى على طلب العلم، وأنا حينئذ صبى صغير»(٢).

وقد تراءت على ابن جرير علائم النبوغ، وهو بعدُ فى غَضَارة الصبا، ويظهر ذلك من قوله: «حفظت القرآن ولى سبع سنين، وصليت بالناس إماما وأنا ابن ثمان سنين، وكتبت الحديث وأنا ابن تسع سنين»(٣)، وقال عن التفسير: «حدثتنى به نفسى وأنا صبى»(٤).

وكان أول ما كتب الحديث ببلده، ثم بالرى وما جاورها، . . ثم رحل إلى بغداد ثم البصرة فالكوفة. . ثم إلى فسطاط مصر، «وكان فيها بقية من الشيوخ، فأكثر عنهم الكِتْبَة». . ثم عاد إلى الشام، ثم رجع إلى مصر(٥). .

وهكذا جَدَّ فى التَّرحال، ولُقيا الشيوخ، وجمع فى رحلاته وطلبه «من العلوم

(١) معجم الأدباء لياقوت (١٨/ ٤٧-٤٨).

(٢) السابق: (١٨/ ٤٩).

(٣) معجم الأدباء: (١٨/ ٤٩).

(٤) السابق (١٨/ ٦٢).

(٥) انظر السابق (١٨/ ٤٩ وما بعدها)، ابن عساكر (١٨/ ١٦١).

ما لم يشاركه فيه غيره»[١]. حتى ألقى عصا التَّطواف... واستقر به النوى فى بغداد، التى «استوطنها إلى حين وفاته»[٢] عشيَّةَ يومِ السبت، ودفن فى داره، غَداةَ يوم الأحد، لأربع بقين من شوال، فى سنة عشر وثلاثمائة[٣].

هل سمع ابن جرير من الإمام أحمد؟

ذكر د. فؤاد سزكين فى ترجمته للطبرى أنه «ذهب أول الأمر إلى الرى، ثم انتقل بعد ذلك إلى بغداد، حيث حضر دروس أحمد بن حنبل»[٤].

وهذا الذى ذكره د. سزكين، لم أجد له مستندًا فيه، ولم يبين هو مصدره، ولم أقف على أحد، ممن ترجم للإمام أحمد، أو لابن جرير، نص على ذلك[٥]. ومما يُقَوِّى عدم سماعه من الإمام أحمد أنه لم يترجم له فى تاريخه[٦]، ولم نجد فى رواياته فى التفسير أو تهذيب الآثار أو التاريخ رواية واحدة صرح فيها بالسماع من أحمد[٧].

---

(١) انظر: الأنساب (٤/ ٤٦)، معجم الأدباء (١٨/ ٥٩).

(٢) السمعانى: الأنساب (٤/ ٤٦)، ابن عساكر (١٨/ ١٦٢)، ابن الجوزى: المنتظم (١٣/ ٣١٥)

(٣) الأنساب (الموضع السابق)، ابن عساكر (١٨/ ١٧٠)، وقيل: كانت وفاتُه بعد ذلك بيوم أو يومين. انظر: المنتظم (١٣/ ٣١٧)، ابن عساكر: (١٨/ ١٦٩).

(٤) تاريخ التراث العربى (٢/ ١٥٩).

(٥) انظر على سبيل المثال: مناقب الإمام أحمد لابن الجوزى: الباب الثانى عشر «فى ذكر من حَدَّثَ عن أحمد» ص(١٢١) وما بعدها، ص (١٣٦-١٣٨) فيمن اسمه محمد منهم.

(٦) وإنما ذكر طرفا من أخبار المحنة (٨/ ٦٣١ - ٦٤٥).

(٧) روى الطبرى فى بعض مواطن من تاريخه بواسطة شيخ له عن أحمد، غير منسوب، وذكر محققه أنه هو ابن حنبل انظر (٢/ ٢٩٢، ٣٨٤، ٣٩٠). وهذا وإن لم يكن صريحا فى أنه أحمد بن حنبل، فقد ثبتت هذه الرواية بالواسطة فى رسالة صريح السنة، كما يأتى فى مسألة اللفظ بالقرآن.

وأصرح من ذلك كله، ما ذكره تلميذ ابن جرير، أبو بكر بن كامل، عن شيخه أنه دخل إلى مدينة السلام (بغداد) وكان فى نفسه أن يسمع من أبى عبد اللَّه أحمد بن حنبل، فلم يتفق ذلك لموته قُبيل دخوله إليها، وقد كان أبو عبد اللَّه قطع الحديث قبل ذلك بسنين[١].

هل سمع ابن جرير من البخاري؟

إذا طالعنا كتب الرجال والتراجم التى تُعنى بذكر شيوخ الراوى وتلامذته، فإننا لا نجد ذِكرًا لابن جرير فيمن سمع من البخارى، ولا ذِكرًا للبخارى فى شيوخ ابن جرير.

وأما ما رواه فى تاريخه: «حدثنا محمد بن إسماعيل قال: حدثنا قتيبة بن سعيد... أن ابن عباس كان يقول فى: ﴿وَٱلْفَجْرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝٢﴾ قال: الفجر هو المحرم، فجر السنة»[٢].

وما رواه فى التاريخ أيضا: حدثني محمد بن إسماعيل قال: حدثنا أبو نُعيم..[٣]، فشيخه هذا ليس هو البخارى، وإن كان هذا الشيخ يروى هنا عن شيخين يروى عنهما البخارى أيضا، وإنما هو محمد بن إسماعيل بن أبى ضِرار، الضَّرائِرى (أو الضِّرارِى)، أبو صالح الرازى، أحد مشايخ ابن جرير، كما صرح ابن جرير نفسه بنسبته فى غير ما إسناد فى كتابه تهذيب الآثار[٤]، وكما ذكر

---

(١) معجم الأدباء (١٨/ ٥٠)، وانظر مقدمة محقق التاريخ: (١/ ٧).

(٢) التاريخ (٢/ ٣٩٠) ولم يروه فى التفسير، وعزاه السيوطى فى الدر المنثور (٦/ ٣٤٤) إلى سعيد بن منصور والبيقهى فى الشعب وابن عساكر: ولم يعزه إلى البخارى فى شىء من كتبه.

(٣) انظر التاريخ (السابق)، وانظر أيضا: «٢/ ٣٨٨) (٢/ ٣٨٤، ٣٨٩) (٧/ ٥١٨، ٥٤٤).

(٤) انظر: مسند على: الأرقام (٤٤، ١٧٣، ٣٢٨)، وحديث (٤٣)، ومسند ابن عباس (٧١) و(٩٦٠).

ابن حجر فى ترجمة الضرارى[١].

لكن، مع ذلك، يبقى إشكال حول ما رواه فى تفسير قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، حيث قال:

«حدثنا محمد بن إسماعيل البخارى، قال: ثنا آدم، قال: ثنا المبارك عن الحسن، فى قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ قال: حسنة ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ قال: تنظر إلى الخالق، وحُقَّ لها أن تنضُر وهى تنظر إلى الخالق»[٢].

حيث لم أجد ذلك التصريح بـ«حدثنا . . البخارى» إلَّا فى هذا الإسناد الفذِّ، من بين ما وصلنا من تراث ابن جرير.

فإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكرته آنفا من أن أحدًا لم يذكر لابن جرير سماعا من البخارى، فقد كنت تخيلت أن يكون فى ذلك تحريف من النساخ أو الطابعين، أو أن تكون الصيغة التى روى بها الأثر: حُدِّثتُ عن محمد ، كما قد يفعل ذلك أحيانًا فى أسانيد أخرى[٣]. إلَّا أنه أوهن ذلك كله، بل رده، أن ابن كثير نقل نفس ذلك الأثر من طريق ابن جرير، وبنفس سياقته له، فقال: قال ابن جرير: حدثنا محمد بن إسماعيل البخارى[٤] فذكره،ثم نقله أيضا ابن حجر فى فتح البارى، قال: وأخرج -يعنى: ابن جرير- عن البخارى عن آدم. . فذكره[٥].

فإذا كانت هذه الصيغة «حدثنا» قاطعة فى إثبات سماع الراوى الثقة من أحد الشيوخ[٦]، فإن هذه الرواية كافية فى إثبات سماع ابن جرير من البخارى.

---

(١) انظر: تهذيب التهذيب (٥/ ٤١).

(٢) التفسير (٢٩/ ١٩٢) ط الفكر.

(٣) انظر مثلا: التفسير (١/ ٢٣٥) ط شاكر.

(٤) تفسير ابن كثير (٤/ ٤٥٠).

(٥) فتح البارى (١٣/ ٤٣٤).

(٦) قال النووى: حدثنا للاتصال بإجماع العلماء. ا.هـ. شرح صحيح مسلم (٣/ ١٩).

لكن إذا أغضينا الطرف عن كون ذلك لم يرد إلَّا فى أثر مقطوع[١] على الحسن، فيبقى سؤال مشكل حول هذه الجزئية وهو:

أكان يمكن لمن صنف فى ترجمة ابن جرير، فذكر شيوخه، أن يترك ذكر البخارى، وهو مَنْ هو؟! أوْ كان يمكن لمن صنف فى ترجمة البخارى، فاستوعب ذكر من سمع منه[٢]، أن يهمل، لو أهمل أحدا، ذكر محمد بن جرير الطبرى وهو أيضا من هو؟

هذا ما لم أجد جوابه حتى الآن، واللَّه المستعان.



(١) المقطوع فى مصطلح الحديث هو ما رُوى عن التابعى من قوله.

(٢) كالمزى فى تهذيب الكمال (٢٤/ ٤٣٠-٤٦٩)، وذكر الرواة عن البخارى (٢٤/ ٤٣٤-٤٣٧): وقد ذكر المزىُّ النَّسائىَّ فى الرواة عن البخارى، بناء على رواية: حدثنى محمد. .، لم يصرح فيها بأنه البخارى، واختلف المحدِّثون حول المعنىِّ بـ (محمد) فيها!!

المبحث الثانى

محنة الطبرى مع الحنابلة

إن من أعظم ما يعانيه العلماء والدعاة هو دلالة الخلق على الخالق سبحانه وتعالى، فإن اللَّه تعالى «اصطفى من خلقه رسلا، ابتعثهم بالدعاء إليه، وأمرهم بالقيام به، والصبر على ما نابهم فيه من جَهَلَة خلقه. وامتحنهم من المحن بصنوف، وابتلاهم من البلاء بضروب، تكريما لهم غير تذليل، وتشريفا لهم غير تخسير. .»[١].

وكما ورث العلماءُ الأنبياء فى علمهم، لاسيما علماء هذه الأمة، فلقد ورثوا من قَدَرِ الابتلاء ما ورثوا، حتى عبر ابن جرير عن هذه السنة القدرية بقوله: «ثم جعل، جل وعلا، علماء كل نبى ابتعثه منهم وُرَّاثه من بعده للقَوَام بالدين، ثم جعل، جل ثناؤه، علماء أمة نبينا ﷺ من أفضل علماء الأمم التى ضلت قبلها. . . مع ابتلاء اللَّه أفاضلَها بمنافقيها، وامتحانِه خيارَها بشرارها، ورفعاءَها بسفلتها ووضعائها، فلم يك يثنيهم ما كانوا به يقابلون[٢]، ولا كان يصدهم ما فى اللَّه منهم يلقَوْن، عن النصيحة للَّه فى عباده وبلاده أيام حياتهم، بل كانوا بعلمهم على جهلهم يعودون؛ وبحلمهم لسفههم يتعمدون. .»[٣].

ومهما يكن من أمر هذه المحن، فإنها توشك أن تنكشف، فكأنها ما كانت، إلَّا أن تكون المحنة فى الدين، فهى التى يتصدع لها القلب، وينفلق الكبد. قال أبو بكر بن كامل: «حَضَرْتُ أبا جعفر حين حَضَرَتْهُ الوفاة، فسألته أن يجعل كلَّ

---

(١) الطبرى: صريح السنة ص (١٥) ط الكويت.

(٢) فى الأصل (مخطوط دار الكتب): يقبلون، وفى ط الكويت: يبتلون.

(٣) السابق (ق ١٦٢-١٦٣)، وص (١٦-١٧) ط الكويت.

من عاداه فى حِلٍّ . . . فقال: كل من عادانى وتكلم [فِيَّ][١] فى حل إلَّا رجلا رمانى ببدعة»[٢].

وإذا كان هذا الموقف من ابن جرير يُلمح إلى ما ناله من هذه المحنة، فإن أبا عبد الرحمن السلميَّ قد لخص هذه المحنة، بقوله لمن سأله عن ابن جرير: «تكلموا فيه بأنواع»[٣].

والذى عمق محنة ابن جرير مع خصومه أنه ما كان يُداجِى أحدًا، أو يتستر بما اعتقد، بل متى رأى رأيا كاشف به، ولم يبال بما ناله. يقول تلميذه أبو محمد الفرغانى:[٤] «وكان ممن لا يأخذه فى اللّه لومة لائم، ولا يعدل فى علمه وبيانه عن حق يلزمه لربه وللمسلمين إلى باطل، لرغبة ولا رهبة، مع عظيم ما كان يلحقه من الأذى والشناعات من جاهل وحاسد وملحد، فأما أهل الدين والورع فغير منكرين فضله وعلمه . . .»[٥].

وكان من غوائل ذلك المزاج أن تألب عليه خصومه حتى نسبوه إلى الرفض، بل من الجهلة من رماه بالإلحاد؟![٦]، وكان أكثر هؤلاء من العوام والرَّعاع

---

(١) سقطت من (المعجم) والسياق يقتضيها.

(٢) ياقوت الحموى: معجم الأدباء: (١٨/ ٨٤)، وانظر موقفا قريبا منه لأبى بكر بن أبى داود فى تاريخ بغداد (٩/ ٤٦٨).

(٣) ابن عساكر: تاريخ دمشق: ١٨/ ١٦٤ (مخطوط مصور).

(٤) هو عبد اللّه بن أحمد بن جعفر، أبو محمد الفرغانى، صاحب ابن جرير، وله كتاب (الصلة) على تاريخ ابن جرير (ت ٣٦٢)، انظر ترجمته فى تاريخ بغداد (٩/ ٣٨٩)، سير أعلام النبلاء (١٦/ ١٣٢).

(٥) تاريخ دمشق (٨/ ١٦٦) وانظر: سير أعلام النبلاء للذهبى: (١٤/ ٢٧٤).

(٦) ابن كثير: البداية والنهاية (١١/ ١٥٧)، وقال ابن الأثير: «وكان على بن عيسى يقول: واللّه لو سئل هؤلاء عن معنى الرفض والإلحاد ما عرفوه ولا فهموه» ا. هـ الكامل (٦/ ١٧١).

وأصحاب الهوى[١].

لكن ابن جرير، وإن لقى من خصومه ما لقى، فإنه - فيما يبدو - لم يكن أحد أشد وطأة عليه من الحنابلة!!

وقد اتفق المؤرخون الذين تعرضوا للعلاقة بين ابن جرير والحنابلة، على أن هذه العلاقة كانت متردية إلى حد كبير. لكن تعددت الروايات حول السبب الذى من أجله وقع الشر بينه وبينهم، حتى وصل الأمر بالحنابلة إلى أن حاولوا منع الاتصال به أو الجلوس إليه، على ما رواه الحاكم قال: سمعت حُسينكَ بنَ علىٍّ[٢] يقول: أول ما سألنى ابن خزيمة، فقال لى: كتبتَ عن محمد ابن جرير الطبرى؟ قلت: لا. قال: ولم؟ قلت: لأنه كان لا يَظْهَرُ، وكانت الحنابلة تمنع من الدخول عليه..»[٣].

ويظل ذلك الفصل الأسْيَانُ من محنة ابن جرير لا ينتهى إلَّا بنهاية حياته، حتى روى ابن كثير أنه دُفِنَ فى داره، لأن بعض عوام الحنابلة ورَعاعهم منعوا من دفنه نهارا[٤].

ومن خلال الروايات التى بين أيدينا عن هذه المحنة، يمكننا أن نخرج بثلاثة أسباب رئيسة لها:

السبب الأول: هو موقف ابن جرير من الإمام أحمد، وانتقاده بعض آرائه،

---

(١) انظر: ابن الجوزى: المنتظم (١٣/ ٣١٧)، سير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٧٦).

(٢) حُسَيْنَك هو: الحسين بن على التميمى، أبو أحمد الملقب بحسينك، ثقة عابد، كانت تربيته عند ابن خزيمة، وكان ملازما له. انظر: تاريخ بغداد (٨/ ٦٧)، البداية والنهاية (١١/ ٣٢٤).

(٣) انظر: تاريخ دمشق (٨٨/ ١٦٤)، سير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٧٢)، تاريخ بغداد (٢/ ١٦٤).

(٤) البداية والنهاية (١١/ ١٥٧).

بل الغمز من مكانته الفقهية، على ما قيل.

السبب الثانى: عداوته مع بعض علماء الحنابلة، مما أدى إلى تعصب عوامهم عليه.

السبب الثالث: تأثر الحنابلة باتهامات أبى بكر بن داود الظاهرى[(١)] له. فقد ذكر ابن كثير تهمتهم له بالرفض والإلحاد، ثم قال: «وإنما تَقَلَّدُوا ذلك عن أبى بكر محمد بن داود الفقيه الظاهرى، حيث كان يتكلم فيه، ويرميه بالعظائم والرفض..»[(٢)].

أما السبب الثانى: وهو عداوته مع بعض علماء الحنابلة، فقد كان أبو بكر ابن أبى داود[(٣)]، قِرْنَ ابنِ جرير فى هذه العداوة، ومُقدَّمَ الحنابلة فيها. قال الذهبى: «وقد وقع بين ابن جرير وبين ابن أبى داود، وكان كل منهما لا ينصف الآخر. وكانت الحنابلة حزب أبى بكر بن أبى داود، فكثروا وشغبوا على ابن جرير، وناله أذى، ولزم بيته، نعوذ باللّه من الهوى..»[(٤)].

وإذا عرفنا أن ابن جرير رُمى بالرفض، كما سيأتي إن شاء اللّه تعالى، وأن ابن أبى داود كان يرمى بالنصب[(٥)]، عرفنا مدى ما كان بينهما، بغض النظر عن

---

(١) هو محمد بن داود بن علي، أبو بكر الظاهري، علامة بارع ذو فنون، له «كتاب الانتصار في الرد على محمد بن جرير الطبرى». ت (٢٩٧هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ١٠٩-١١٦)، البداية والنهاية (١١/ ١١٧-١١٨).

(٢) البداية والنهاية (١١/ ١٥٧). وقارن بمعجم الأدباء (١٨/ ٧٩-٨٠).

(٣) هو عبد اللّه بن سليمان بن الأشعث، أبو بكر ابن الإمام أبى داود صاحب السنن (ت ٣١٦هـ). قال الخطيب: كان فَهِمًا عالما حافظا. قيل عنه: إنه كان أحفظ من أبيه. انظر. تاريخ بغداد (٩/ ٤٦٤-٤٦٨)، البداية والنهاية (١١/ ١٠٧).

(٤) السير (١٤/ ٢٧٧).

(٥) قال الخطيب: «كان ابن أبى داود يتهم بالانحراف عن على، والميل عليه» ثم روى عنه أنه كان يقول «كل من كان بينى وبينه شيء.. فهو فى حل، إلَّا من رمانى ببغض على بن =

صدق ما رُميا به.

أما ابن جرير، فإنه لما بلغه أن ابن أبى داود يقرأ على الناس فضائل على بن أبى طالب، قال [تهكما]: «تكبيرة من حارس»[١]!!

ولما بلغه أنه تكلم فى حديث (غدير خم)[٢] عمل كتاب (الفضائل)... وتكلم على تصحيح حديث غدير خم، واحتج لتصحيحه، وأتى من فضائل أمير المؤمنين على بما انتهى إليه..[٣].

وأما ابن أبى داود فقد أربى فى خصومته لابن جرير، ولم يقف عند حد المطارحات الكلامية، بل بلغ -فيما يُروى- أن استعدى عليه السلطان، وألصق به بعض التهم، التى ردها ابن جرير، دون أن يترك -بدوره- حظه من السَّرف فى هذه الخصومة، حيث أجاب عن القُصّة التى رفعها ابن أبى داود فى شأنه إلى السلطان قائلا -فيما حكاه ابن الجوزى-: «لا عصابة فى الإسلام كهذه العصابة الخسيسة..»[٤]. ويبدو أن ابن الجوزى نفسه، وهو فقيه مؤرخ حنبلى، لم يكن مقتنعا تماما بصدق هذه التهم، إلَّا أنه لم يرتضِ طريقة ابن جرير فى الجواب.

= أبى طالب» ا.هـ وانظر ميزان الاعتدال للذهبى (٣/ ١٤٨).

(١) تاريخ بغداد (٩/ ٤٦٧)، السير (١٤/ ٢٧٧). وقوله: «تكبيرة من حارس» لم أره في شيء من كتب اللغة والأدب ثم وقفت على تفسير لها من كلام المُعَلِّمي - رحمه الله - يقول: «هذا ليس بجرح؛ إنما مقصوده أنه كما أن الحارس قد يقول رافعًا صوته: الله أكبر، لا ينوي ذكر الله عز وجل؛ وإنما يقصد أن يسمع السُرَّاق صوته، فيعرفوا أنه موجود يقظان، فلا يُقْدِموا على السرقة؛ فكذلك قد يكون ابن أبي داود يروي فضائل عليّ ليدفع عن نفسه ما رماه بعضُ الناس من النصب، وهو بغض عليّ رضي الله عنه» ا.هـ التنكيل (ص٥١٨) ترجمة رقم (١٢٣)..

(٢) تأتى الإشارة إليه فى المبحث القادم إن شاء الله تعالى.

(٣) ابن عساكر: تاريخ دمشق (٨/ ١٦٦)، السير (١٤/ ٢٧٤).

(٤) انظر: المنتظم (١٣/ ٢١٧).

نقول ذلك مع اعتبار أن الجزم بوقوع هذه القصة من أصلها، لا يساعدنا عليه المصدر الوحيد الذى وقفت عليها فيه، وهو كتاب ابن الجوزى، والذى ساقها من غير إسناد يمكننا من النظر فى صحتها.

وأما السبب الأول من أسباب هذه المحنة، وهو ما روى من موقف ابن جرير من الإمام أحمد نفسه... فقد كان ذلك، فيما يبدو، هو بيتَ القصيد فى هذه القصة.

ومن بين الروايات التى تتحدث عن موقفه من الإمام أحمد، يمكن الخروج بروايتين:

الرواية الأولى تذكر أنه جمع كتابا ذكر فيه اختلاف الفقهاء، لم يُصَنَّف مثلُه، وأنه لم يذكر فيه أحمد بن حنبل[١]. فقيل له فى ذلك، فقال: لم يكن فقيها، وإنما كان مُحَدِّثًا؛ فاشتد ذلك على الحنابلة[٢].

وأما الراوية الأخرى، والتى ذكرها ياقوت عن عبد العزيز بن هارون، فتقول: إن ابن جرير لما قدم بغداد.. قصده الحنابلة، فسألوه عن أحمد بن حنبل، وكان ذلك فى الجامع يوم الجمعة، وسألوه عن حديث الجلوس على العرش فقال: أما أحمد بن حنبل فلا يعد خلافه. فقالوا له: فقد ذكره العلماء فى الاختلاف فقال: ما رأيته رُوِى عنه، ولا رأيت له أصحابًا يعول عليهم، وأما حديث «الجلوس» فمحال. ثم أنشد:

---

(١) فُقِدَ جُلُّ هذا الكتاب، وطبعت منه قطعتان صغيرتان، إحداهما سنة (١٩٠٢م) والأخرى سنة (١٩٣٣م) انظر مقدمة الشيخ محمود شاكر لتهذيب الآثار -مسند عمر- (١/ ١٢).

(٢) ابن الأثير: الكامل (٦/ ١٧١) وقد اعتذر د. الحوفى عن ذلك بأنه لم يفعل إلّا ما فعله بعض سابقيه ولاحقيه. انظر: أحمد محمد الحوفى: الطبرى ص ٢٢. وانظر قريبا من هذه النظرة للحنابلة عند آدم متز فى كتابه: الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع (١/ ٣٨٨). وأحمد أمين: ضحى الإسلام (٢/ ٢٣٥). وانظر الأسباب التى أدت إلى هذه النظرة، والرد عليها فى كتاب (ابن حنبل) للشيخ محمد أبو زهرة (٧-٨).

سُبْحانَ مَنْ ليسَ له أنيسُ ... وَلا لَهُ فى عَرْشِهِ جَلِيسُ

فلما سمع منه الحنابلة ذلك، وَثَبوا عليه فرموه بمحابرهم. وقيل: كانت ألوفا فقام ودخل داره، فرموا داره بالحجارة.. وركب صاحب الشرطة فى جند معه، ومنع العامة عنه، وأمر برفع الحجارة..

ثم إنه خَلاَ فى داره، وعمل كتابه المشهور فى الاعتذار إليهم، وذكر مذهبه واعتقاده وجرح من ظن فيه غير ذلك...(١).

وأول ما يرد حول هذه القِصة أنها لم توجد فى كتاب مُسندٍ، مما بين أيدينا من المصادر، الأمر الذى لا يمكن معه الجزم بثبوتها(٢). فإذا أضيف إلى ذلك أن جميع ما بين أيدينا من المصادر التى ترجمت للطبرى -سوى معجم الأدباء- لم تذكرها، كان ذلك دافعا قويا للتشكك فى أمرها.

أما إذا ما نظرنا إلى القصة فى نفسها، فإن أول ما يُبادِهُنا هو السبب الذى دارت حوله، وهو تفسير الإمام أحمد للمقام المحمود بأنه الجلوس على العرش، ومبالغة ابن جرير فى الإنكار عليه، مما أدى إلى تعصب الحنابلة على ابن جرير.

وعند التأمل فى ذلك السبب نجد أن قدرًا كبيرًا من الشك يكتنفه، يمكن أن نخرج منه بأن هذه القصة، إن لم تكن مختلقة من أصلها، فإن قدرا كبيرا من التزيد قد داخلها.

وآية ما قلنا أن فى صحة ذلك التفسير عن الإمام أحمد نظرًا شديدًا، إذ إن ابن القيم ذكر بضعة وعشرين اسمًا ممن قال بهذا القول، حتى ذكر عبد اللّه ابن

---

(١) انظر: معجم الأدباء (١٨/ ٥٧ - ٥٩)، ضحى الإسلام (٣/ ٢٠٠-٢٠١)، (الطبرى) للحوفى: (٢٥٨-٢٦٠). ويبدو أن الإشارة هنا إلى رسالته (صريح السنة) انظر ما سيأتى ص (١٦).

(٢) توسع فى نقد هذه القصة وبيان عدم ثبوتها الباحث: مشهور حسن سلمان فى كتابه «قصص لا تثبت» (٢/ ١٠٠-١١٤) وقد أفدت منه فى ذلك.

الإمام أحمد، ولم يذكر الإمام أحمد فيهم[١].

ولو كان ذلك القول مسندًا إليه، أو صحيح النسبة، لم يكن ليذكر هؤلاء جميعًا ثم يترك ذكر إمام المذهب، بل إمام السنة!!

ثم إن طعننا فى صحة هذا القول عن الإمام أحمد، ليس بأولى من الطعن فيما تقوله القصة من أن ابن جرير أنكره عليه.. أو بالغ فى إنكاره!! وذلك أن ابن جرير لما ذكر فى تفسيره القولين فى تفسير المقام المحمود المذكور في قول الله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [سورة الإسراء: ٧٩]، ورجح أنه مقام الشفاعة، عاد وعقَّب على القول الثانى، الذى يفسره بالقعود على العرش، بأنه «غير مدفوع صحته لا من جهة خبر ولا نظر..» وبالغ فى تصحيح ذلك حتى تكلف له جَدَلًا لا يكاد يُقبل[٢].

فهل يمكن بعد ذلك أن نترك ما تثبته هذه المصادر، ومنها كتاب ابن جرير نفسه، الذى هو أشهر كتبه وأهمها، لرواية لا زِمام لها ولا خِطام؟؟

لقد تنبه د. الحوفى إلى ذلك التناقض، غير أنه لما أراد أن يفسره ذكر له احتمالين، فى صورة استفهام، وكأنه لم يترجح عنده أى منها، فقال: «فهل يرجع هذا إلى أنه بعد معاداة الحنابلة له، رجع عن رأيه، وذهب إلى أن رأيهم غير مستحيل لِيَترَضَّاهم؟!

وإذا كان لم يُعْرَفْ فى حياته أنه عدل عن رأى من آرائه، ليجارى أصحاب رأى آخر، فهل لى أن أفترض أن ما زيد على تفسيره لهذه الآية مدخول عليه»[٣]؟! هكذا كان تفسيره لهذه المشكلة!!

والواقع أن كُلًّا من الاحتمالين اللذين ذكرهما لا يمكن قبوله عند البحث

---

(١) انظر: بدائع الفوائد (٤/ ٣٩).

(٢) انظر التفسير (١٥/ ١٤٣-١٤٧) ط الفكر، وقارن: تفسير القرطبى (١٠/ ٣١١).

(٣) الطبرى: (٢٦٢ - ٢٦٣).

والتأمل. أما الفرض الأول فإن افتراض عكسه، لو صح لنا أن نفترضه، أدنى إلى القبول. بمعنى أن ابن جرير يكون قد أملى التفسير، وكان رأيه حينها رأىَ الحنابلة فى ذلك، ثم إنه عاد فخالفهم. وذلك أنه أملى تفسيره ما بين عام ثلاثة وثمانين ومائتين، وعام تسعين ومائتين[١]، فيكون إملاؤه لهذا القول فى [سورة الإسراء] قبل عام تسعين بعامين على أقل تقدير، فى حين أن هذه القصة، إن ثبتت، كان ينبغى أن تكون ما بين عام تسعين ومائتين، عام رجوعه من طبرستان إلى بغداد[٢]، وعام أربعة وتسعين الذى توفى فيه أبو عبد اللّٰه البياضى، أحد من تعصبوا على ابن جرير فى تلك الكائنة[٣]. وهذه التواريخ تؤيد الفرض العكسى الذى ذكرناه، فيكون رجوعه عن ذلك، وقوله الجديد سبب محنته مع الحنابلة التى ذكر بعض المؤرخين أنها استمرت إلى أن توفى ابن جرير[٤].

لكن يردُ على ذلك أيضا أمور:

الأول: أنه يبعد جدا أن يوافق ابن جرير رأى الإمام أحمد فى أول الأمر، ثم يعود فيخالفه ويشتد على أحمد وأصحابه بسبب ذلك، ثم يعود على بَدْئه، ليخلو فى داره، ويعمل كتابا فى الاعتذار إلى الحنابلة.. ويصوب اعتقاد أحمد ومذهبه.. ويظل على ذلك إلى أن يموت، على ما ذكره ياقوت[٥].

والثانى: أنه كان يمكن للحنابلة: أن يردُّوا على ابن جرير غلواءه عليهم، بأنه ذكر ذلك القول فى تفسيره وتكلف لتصحيحه، فكيف يغلو الآن فى رده، من غير أن يشير إلى أنه كان قد قاله، ثم رجع عنه؟!

---

(١) انظر: تاريخ بغداد (٢/ ١٦٤)، تاريخ دمشق (١٨/ ١٦٤).

(٢) معجم الأدباء: (١٨/ ٥٦، ٥٧).

(٣) انظر: قصص لا تثبت (٢/ ١٠٤-١٠٥).

(٤) انظر ما سبق ص (١٠).

(٥) معجم الأدباء (١٨/ ٥٩).

والثالث: أنه لم يثبت لدينا أن ابن جرير تراجع عن رأى له فى التفسير، وهو ما يذكره د. الحوفى نفسه، ولو كان ذلك لعُنِيَ تلامذته بنقله لماله من الأهمية(١).

والأمر الأخير الذى يرد هذا التفسير، أن ابن جرير عاد إلى إقراء تلامذته هذا التفسير، على ما كتب فى أول النسخة التى بين أيدينا: «فى سنة ست وثلاثمائة»(٢). وهذا التاريخ لابد أن يكون بعد الواقعة المزعومة!!

وأما الفرض الثانى الذى ذكره د. الحوفى فهو أبعد من الأول، ويرده أنه مبنى على صحة هذه القصة التى إن لم نقطع ببطلانها، على ما يؤدى إليه النقد الداخلى لها، فإنها، على الأقل، لا تقوى على أن يؤسَّس عليها ذلك الفرض الخطير.

فأين هذه النسخ التى كتبها تلامذته، ونشروها؟! وإذا كانت النسخ التى بين أيدينا فى المشرق، تتفق مع النسخ التى كانت فى يد المغاربة(٣) فى إثبات ذلك القول، فأين إذًا النسخ الصحيحة؟! ومتى وأين حدث ذلك الدَّخَل؟!

الواقع أن إرسال مثل ذلك الفرض، أو قبوله، يفتح الباب لأن يقول من شاء، فيما شاء، من ذلك التفسير، بل من غيره من التراث العلمى: إن ذلك مدخول على صاحبه.. أو على الأقل محتمل؟!!

وإذْ قد انتهى بنا البحث ذلك المنتهى، فالذى يَضِحُ للباحث أنه كان لابن جرير ميل عن اختيارات الإمام أحمد الفقهية؛ يَشِي بذلك تركه ذكره فى (اختلاف

(١) انظر: قصص لا تثبت (٢/١٠٨-١٠٩)، وقد ذكر فيه وجوها أخرى فى بيان بطلان هذه القصة منها أن صاحب الشرطة (نازوك) المذكور في القصة لم يتسلم الشرطة إلّا سنة (٣١٠هـ) فى حين أن البياضى المذكور بتعصبه على ابن جرير فى القصة توفى سنة (٢٩٤هـ) انظر (٢/ ١٠٥ وما بعدها).

(٢) مقدمة تفسير الطبرى (١/ ٣) ط شاكر.

(٣) انظر: تفسير القرطبى (١٠/ ٣١١) حيث ذكر ذلك عن ابن جرير.

الفقهاء) وما حكاه من خلاف فقهى فى (تفسيره) وما وصلنا من (تهذيب الآثار).

إلَّا أن ما بدا لنا من ذلك إنما هو فى الجانب الفقهى فقط، وذلك أنا نجد ابن جرير فى اعتقاده (صريح السنة) يذكر الإمام أحمد بما يكاد يوحى للناظر فيه لأول وهلة أنه حنبلى، كأشد ما يكون حنبلى إجلالا لإمامه واعتدادًا بآرائه؛ فقال عند كلامه حول مسألة «اللفظ بالقرآن»:

«وأما القول فى ألفاظ العباد بالقرآن، فلا أثر فيه نعلمه عن صحابى مضى، ولا تابعى قَفَا، إلَّا عمَّن فى قوله الغنى، وفى اتباعه الرشد والهدى، ومن يقوم قوله عندنا مقام الأئمة الأولى، الإمام المرتضى أبى عبد اللَّه أحمد بن محمد بن حنبل، رضى اللَّه عنه. ولا قول فى ذلك عندنا يجوز أن نقوله غير قوله؛ إذ لم يكن لنا فيه إمام نأتم به سواه، وفيه الكفاية والمقنع، وهو الإمام المتبع، رحمة اللَّه عليه»[١].

وإذا كان تاريخ هذه العلاقة قد دخله قدر كبير من التَّزَيُّد، فإن ما أشيع عن ابن جرير فى حياته، وعودى من أجله، لم يكن، فيما يبدو، خَلْوًا من التزيد والافتراء أيضا، الأمر الذى حدا به إلى أن يقول، بعد أن ذكر اعتقاده:

«الذى ندين اللَّه به فى الأشياء التى ذكرناها ما بَيَّنَّاه لكم، على وَصْفنا، فمن روى عنا خلاف ذلك فهو كاذب مفتر، متخرص معتد، يبوء بسخط، وعليه غضب اللَّه ولعنته فى الدارين»[٢].

وهذا التَّزَيُّد عليه فى حياته هو ما عبر عنه ابن خزيمة بقوله: «ولقد ظلمته الحنابلة»[٣].

---

(١) صريح السنة (مخطوط ق ١٦٦-١٦٧)، ص (٢٥-٢٦) ط الكويت.

(٢) السابق (ق ١٦٧)، وانظر ميزان الاعتدال (٣/ ١٤٩).

(٣) تاريخ بغداد (٢/ ١٦٤)، تاريخ دمشق (١٨/ ١٦٤).

المبحث الثالث

تهمة التشيع

لم تكن محنة ابن جرير مع الحنابلة هى كل ما هنالك؛ وإنما حملت فى أطوائها فصلا آخر، ربما كان من توابع الأول وآثاره، وذلك الفصل هو تهمته بالتشيع، ذلك الأمر الذى اختلفت الأقوال حول مدى ما بلغ ابنُ جرير منه؛ فعلى حين يرى الذهبى فى (ميزانه) أنه «ثقة صادق فيه تشيع يسير وموالاة لا تضر»[(١)]، فينسب إليه قدرًا من التشيع لا يحط من شأنه، ولا يُطعن فيه من أجله، نجده فى موطن آخر أميلَ إلى نفى هذه التهمة من أُسِّها؛ فيقول: «وكان ابن جرير من رجال الكمال، وشُنع عليه بيسير تشيع، وما رأينا إلَّا الخير»[(٢)].

ولم يقف الأمر عند حد تُهمة التشيع، بما تحتمله من أن يكون يسيرا، أو غاليا، حتى صرح بعضهم باتهامه بالرفض[(٣)].

قال الذهبى: «وأَقْذَعَ أحمد بن على السليمانى[(٤)] الحافظ، فقال: كان يضع

---

(١) الذهبى: ميزان الاعتدال (٤/ ٤١٩).

(٢) انظر: الذهبى: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٧٧).

(٣) ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن من نسب إلى التشيع من أهل العلم بالحديث لم يكن يبلغ أن يفضل عليًّا، على أبى بكر وعمر رضى اللَّه عنهم جميعا، فإن ذلك لا يعرف فى علماء الحديث، بل غاية المتشيع منهم أن يفضله على عثمان، أو يحصل منه كلام أو إعراض عن ذكر محاسن من قاتله، ونحو ذلك ا.هـ انظر منهاج السنة (٧/ ٣٧٣)، وأيضًا: تهذيب التهذيب (١/ ٦٣) لابن حجر، ترجمة أبان بن تغلب.

(٤) هو أحمد بن علي بن عمرو السُليماني البِيكَنْدي البخاري، الإمام الحافظ المعمَّر، محدِّث ما وراء النهر، لم يكن له نظير في زمانه إسنادًا وحفظًا، ودراية وإتقانًا. لكن قال الذهبي: رأيت للسليماني كتابًا فيه حط على الكبار، فلا يسمع منه ما شذ فيه. مولده (٣١١هـ) ووفاته (٤١٢هـ). انظر: اللباب، لابن الأثير (١/ ١٩٩)، سير أعلام النبلاء للذهبي (١٧/ =

للروافض»[١] وهذا ما أباه عليه الذهبي؛ فقال: «وهذا رجم بالظن الكاذب، بل ابن جرير من كبار أئمة الإسلام المعتمدين، وما ندعى عصمته من الخطأ، ولا يحل لنا أن نؤذيه بالباطل والهوى». ثم اعتذر عن السليمانى بأنه لعله أراد: محمد بن جرير بن رستم[٢]، أبا جعفر الطبرى، وهو رافضى له تواليف.

وقد ذكر ابن حجر أن ممن اتهم ابن جرير بالرفض أبا حيان، فقال: «وقد اغتر شيخ شيوخنا أبو حيان بكلام السليمانى؛ فقال فى الكلام على الصراط فى أوائل تفسيره: وقال أبو جعفر الطوسى، وهو إمام من أئمة الإمامية: الصراط بالصاد، لغة قريش وهى اللغة الجيدة، وعامة العرب يجعلونها سينا، والزاى لغة لعُذْرَة»[٣].

وأول ما يَرِدُ على ذلك أن الذى نقل عنه أبو حيان هنا، ووصفه بهذا الوصف، هو «أبو جعفر الطوسى» كما فى كتاب أبى حيان نفسه، البحر المحيط، وابنُ جرير ليس طوسيا، ولا علاقة له بطوس كما هو معروف؟!

ثم إن الكلام الذى نقله أبو حيان هنا ليس فى تفسير ابن جرير[٤]، وهو ما يؤكد أن أبا حيان إنما يعنى شخصا آخر رافضيا، ليس هو ابن جرير الطبرى، فظن ابن حجر أنه يعني: محمد بن جرير الطبرى.

= ٢٠٠ - ٢٠٢).

(١) الميزان (٤/ ٤١٩)، وانظر أيضًا: لسان الميزان (٥/ ١١٥)، المنتظم لابن الجوزى (١٣/ ٣١٧).

(٢) انظر ترجمته فى الميزان و(لسانه) وسير الأعلام.. بعد ترجمة ابن جرير مباشرة. وجزم ابن حجر فى اللسان بما ذكره الذهبى.

(٣) لسان الميزان (٥/ ١١٥) والنقل فى البحر المحيط لأبى حيان (١/ ٤٥) ط دار الفكر، (١/ ٢٥) دار الكتاب الإسلامى بمصر. و«عُذْرة» اسم قبيلة كبيرة من قضاعة. انظر: اللباب لابن الأثير (٢/ ٣٣١).

(٤) انظر التفسير (١/ ١٧٠) ط شاكر.

وهذا الشخص الآخر هو: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى [٣٨٥-٤٦٠هـ][١] وقد نقل عنه أبو حيان عدة مرات فى تفسيره هكذا (أبو جعفر الطوسى)[٢]. وأما ابن جرير فإنه ينقل عنه كثيرًا فى تفسيره باسمه: محمد بن جرير الطبرى[٣]، أو نسبته: الطبرى[٤]، وهذا هو الأغلب، أو كنيته: ابن جرير[٥]، ولم أره كناه بأبى جعفر مرة واحدة.

ثم إن أبا حيان ينقل عن ذلك الرافضى آراء يُقطع بأنها ليست هى آراء محمد بن جرير الطبرى، ومن أمثلة ذلك أنه نسب إليه مجلدة كبيرة فى مسألة الرؤية وأنه نصر فيها مقالة أصحابه نفاة الرؤية[٦]. وهذا ليس مذهب ابن جرير قطعا، كما سيأتى إن شاء اللّه تعالى فى الباب الثانى.

فوضح من ذلك كله أن أبا حيان لم يتهم ابن جرير بالرفض، كما ذكر ابن حجر، وأنه إنما عنى ذاك الرافضى.

فإذا أردنا أن نتعرف الأسباب التى أدت إلى إثارة هذه التهمة حول ابن جرير، فإننا نقتصر هنا على ثلاثة منها[٧]، لعلها أهم ما يقال فى ذلك:

---

(١) ترجم له ابن كثير فى البداية (١٢/ ١٠٤) وقال: فقيه الشيعة وشيخ الطائفة فى زمانه وله تفسير كبير وهو (التبيان فى تفسير القرآن). وانظر حول الطوسى وتفسيره هذا كتاب بين الشيعة والسنة، دراسة مقارنة فى التفسير وأصوله د/ على السالوس (٢١٣-٢٢٥).

(٢) انظر (١/ ٤٢، ٤٥، ٣٤١)، (٣ / ٥٨٥) وتصحف فيه إلى (الطاوسى) (٤/ ٦٠٦) دار الفكر.

(٣) انظر: ٢/ ٣٦،٣/ ١٥ ط الفكر.

(٤) انظر مثلا: ١/ ٥١، ٣٠١، ١١/٤٥، ط الفكر.

(٥) انظر ٢/ ١٣٧، جـ٣ / ١٨.

(٦) انظر: (١/ ٣٤١)، (٤/ ٦٠٦) ط دار الفكر.

(٧) توسع فى عرض هذه الأسباب ونقدها د. محمد آمحزون فى كتابه القيم: تحقيق مواقف الصحابة من الفتنة فى ضوء روايات الطبرى والمُحَدِّثين (١/ ١٨٧ -٢٠١) وقد أفدت منه =

السبب الأول: أنه صحح حديث غدير خم[١].. وفيه أن النبى ﷺ قال: «من كنت مولاه، فَعَلِيٌّ مولاه..»[٢]. ولما كانت أخبار الغدير من أهم ما تعلق به الرافضة فى تصحيح مذهبهم، فلقد نُسب ابن جرير إلى الرفض بسبب تصحيحه لذلك الحديث.. قال ابن حجر: «وإنما نبز بالتشيع لأنه صحح حديث غدير خم»[٣].

وهذا الحديث مما تنازع الناس فى صحته، وقد نقل عن الإمام أحمد أنه حسنه، كما حسنه الترمذى[٤] بل قال الذهبي فى الروايات التى جمعها ابن جرير لهذا الحديث: «جمع طرق حديث غدير خم، فى أربعة أجزاء (!!) رأيت شطره، فبهرنى سعة رواياته، وجزمت بوقوع ذلك»[٥].

فليس ابن جرير وحْدَه هو الذى صحح هذا الحديث، من أهل السنة، حتى يرمى بالرفض من أجله، بل صححه جمع من أهل الحديث سواه، حتى جزم مثل الذهبي بوقوعه. ومثل ذلك مما لا يصلح التذرع به لنبزه بهذه التهمة.

والسبب الثانى: أنه قال بمسح الرجلين فى الوضوء. قال ابن الجوزى:

= كثيرًا فى ذلك، وسوف أشير إليه فى موضع النقل والإفادة، إن شاء اللّه.

(١) غَدير خم: موضع بين مكة والمدينة، بينه وبين الجحفة ميلان. انظر معجم البلدان لياقوت (٦/ ٢٦٩)، (٣/ ٤٦٥ -٤٦٦).

(٢) انظر سنن الترمذى، مع شرحها «تحفة الأحوذى» (١٠/ ٢١٤-٢١٦).

(٣) لسان الميزان (٥/ ١١٥)، وانظر حول أهمية هذا الحديث عند الرافضة: ابن تيمية: منهاج السنة.. (٧/ ٣١٣ -٣٢٥)، الألوسى: مختصر التحفة الاثنى عشرية (١٧٦-١٨٠).

(٤) انظر: ابن تيمية: منهاج السنة (٧/ ٣١٩-٣٢٠)، وانظر فى تخريج الحديث وذكر من صححه: الألبانى: السلسلة الصحيحة رقم (١٧٥٠)، د. محمد آمحزون: السابق (١/ ١٨٨-١٩٠).

(٥) السِّيَر (١٤/ ٢٧٧). وانظر فى مخالفة الطبرى للشيعة فيما بنوه على هذا الحديث: د. محمد آمحزون السابق (١/ ١٩٠-١٩٣).

«كان ابن جرير يرى جواز المسح على القدمين، ولا يوجب غسلهما - فلهذا السبب نسب إلى الرفض»(١).

وقبل مناقشة ما ذكر عنه فى هذه المسألة، وما قاله أهل العلم فيها، يحسن بنا الوقوف على كلامه هو، لنتبيَّن رأيه منه، قال:

«القول فى تأويل قوله - عز ذكره ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]:

اختلفت القَرَأَةُ فى قراءة ذلك. فقَرأَهُ جماعة من قَرَأة الحجاز والعراق: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ نصبًا.. عطفا على (الأيدى) وتأول قارئو ذلك كذلك، أن اللَّه، جل ثناؤه، إنما أمر عباده بغسل الأرجل، دون المسح بها ...

وقرأ ذلك آخرون من قَرَأة الحجاز والعراق: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾ بخفض الأرجل؛ وتأول قارئو ذلك كذلك، أن اللَّه إنما أمر عباده بمسح الأرجل فى الوضوء، دون غسلها، وجعلوا الأرجلَ عطفًا على الرأس، فخفضوها لذلك(٢)...

ثم قال:

والصواب من القول عندنا فى ذلك، أن اللَّه - عز ذكره - أمر بعموم مسح الرجلين بالماء فى الوضوء، كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب فى التيمم، وإذا فعل ذلك بهما المتوضىء، كان مستحقًا اسمَ (ماسح غاسل)؛ لأن غسلهما إمرار الماء عليهما، أو إصابتهما بالماء، و(مسحهما) إمرار اليد أو ما قام مقام اليد عليهما. فإن فعل ذلك بهما فاعل، فهو غاسل ماسح».

«فإذا كان «المسحَ» المعنيان اللذان وصفنا: من عموم الرجلين بالماء، وخصوص بعضهما به؛ وكان صحيحًا بالأدلة الدالة التى سنذكرها بعدُ، أن

(١) المنتظم (١٣/ ٢١٧)، وقارن: ابن كثير: البداية (١١/ ١٥٧ -١٥٨)، الحوفى (الطبرى) ص (٢٥٧)، ولم يتعرض د. محمد آمحزون لذلك السبب.

(٢) انظر التفسير (١٠/ ٥٢-٦١) ط شاكر.

مراد الله من مسحهما العموم، وكان لعمومها بذلك معنى «الغسل» و«المسح» فبيَّن صواب قَرَأَةِ القراءتين جميعًا؛ أعني: النصب فى «الأرجل» والخفض؛ لأن فى عموم الرجلين بالماء[1] غسلُهما، وفى إمرار اليد، وما قام مقام اليد عليهما مسحُهما.

فوجْهُ صواب قراءة من قرأ ذلك نصبًا، لما فى ذلك من معنى عمومهما بإمرار الماء عليهما.

ووجه صواب قراءة من قرأ خفضًا، لما فى ذلك من إمرار اليد عليهما، أو ما قام مقام اليد، مسحًا بهما...».

ثم قال:

«فإن قال قائل: وما الدليل على أن المراد بالمسح فى الرجلين العموم، دون أن يكون خصوصًا، نظير قولك فى المسح بالرأس؟

قيل: الدليل على ذلك، تظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ويل للأعقاب وبطون الأقدام من النار»[2]، ولو كان مسح بعض القدم مجزئًا من عمومها بذلك، لما كان لها الويل بترك ما تُرِك مسحه منها بالماء، بعد أن يُمسح بعضُها؛ لأن من أدى فرض الله عليه فيما لزمه عسلهُ منها، لم يستحق الويل، بل يجب أن يكون له الثواب الجزيل ...»[3].

(١) في الأصل: لأن في عموم الرجلين بسمحهما بالماء غُسلهما، ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) لم يسنده الطبرى بزيادة وبطون الأقدام؛ ورواه بهذا اللفظ: أحمد (١٧٧١٠ - الرسالة) والحاكم (١/ ١٦٢)، والبيهقي (١/ ٧٠)، من حديث عبد الله بن الحارث بن جزء رضي الله عنه.
وصححه الذهبي في «تهذيب سنن البيهقي» كما في فيض القدير (٦/ ٤٧٩)، وصححه أيضًا: الألباني في صحيح الجامع، ومحقق المسند.
والحديث بدون زيادة «وبطون الأقدام» ثابت في الصحيحين وغيرهما، وذكره الكتاني في نظم المتناثر من الحديث المتواتر، رقم (٣٠).

(٣) مقتطفات من التفسير (١٠/ ٦١ - ٦٤) ط شاكر.

وأول ما يدلُّنا عليه ذلك النص أن المسح عند ابن جرير، لابد فيه من عموم الرجلين بالماء ظاهرا وباطنا، فلا يُجزئُ مسح جزء منهما، أو ظاهرهما فقط، كما هو مذهب المجتزئين بالمسح[١] من الرافضة.

ثم إن المسح فى اللغة يطلق على الغسل أيضا؛ فيقال للرجل إذا توضأ: قد تَمَسَّح. والمسح يكون مسحا باليد وغسلا[٢]. فالمسح «جنس تحته نوعان: الإسالة وغير الإسالة.. فما كان بالإسالة، فهو الغسل. وإذا خص أحد النوعين باسم الغسل، فقد يخص النوع الآخر باسم المسح. فالمسح يقال على المسح العام الذى يندرج فيه الغسل، ويقال على الخاص الذى لا يندرج فيه الغسل..»[٣].

ونحن إذا تدبرنا كلام ابن جرير ظهر لنا أنه لم يُرِدْ بمسح الرجلين المسحَ الذى هو قَسِيمُ الغسل، بل المسح الذى هو جنس الغسل نوعٌ منه[٤]. فهو يرى أن المسح الذى تدل عليه قراءة الجر التى اختارها يتضمن الغسل، وزيادة إمرار اليد على الرجل، وذلك هو المعروف بالدلك، لكنه لما عبر عن دلك الرِّجْلِ، بالمسح، لم يفهم كثير من الناس مراده[٥]، وجَرَّ ذلك عليه وجوها من الغلط:

فأما أولها وأذهبها فى الغلط عليه، فهو نسبته إلى القول بالاكتفاء بالمسح، وبالمفهوم الذى عنته الرافضة، ومن ثم نسبته إلى الرفض؟!

ولما حُكى مثل ذلك عنه، وكان معلوما لدى محققى العلماء أن كلامه لا يدل عليه، عُدَّ غلطًا عليه من قائله. قال ابن حجر: «ولعل ما حكى عن محمد ابن

---

(١) انظر: ابن تيمية: منهاج السنة (٤/ ١٧٢، ١٧٤)، فتح البارى (١/ ٣١٩).

(٢) انظر: لسان العرب (٦/ ٤١٩٦)، وأيضًا: الراغب الأصفهانى: المفردات (٤٦٧).

(٣) ابن تيمية: منهاج السنة (٤/ ١٧٢)، وانظر: الشنقيطى: أضواء البيان (٢/ ١٣-١٤).

(٤) انظر: منهاج السنة (٤/ ١٧٣).

(٥) انظر: ابن كثير: التفسير (٢/ ٢٦)، والبداية والنهاية (١١/ ٥٨).

جرير من الاكتفاء فى الوضوء بمسح الرجلين، إنما هو هذا الرافضى، فإنه مذهبهم»[١]، وهذا الذى ذكره ابن حجر احتمالًا، جزم به ابن السبكى[٢].

وأما الثانى فنسبته إلى القول بوجوب الجمع بين الغسل والمسح[٣]. قال ابن كثير «ومن نقل عن أبى جعفر بن جرير أنه أوجب غسلهما للأحاديث، وأوجب مسحهما للآية، فلم يحقق مذهبه فى ذلك، فإن كلامه فى تفسيره إنما يدل على أنه أراد أنه يجب دلك الرجلين من دون سائر الأعضاء ولكنه عبر عن الدلك بالمسح، فاعتقد من لم يتأمل كلامه أنه أراد وجوب الجمع بين غسل الرجلين ومسحهما، فحكاه من حكاه كذلك»[٤].

وأما الثالث فالقول بأنه يُخيِّر بين المسح والغسل[٥] وقد قدمنا مفهوم المسح عنده، ومفهومه عند القائلين به، وسبب ترجيحه لقراءة الجر التى استدل بها القائلون بالمسح.

والسبب الثالث، من أسباب اتهامه بالرفض هو سرده لبعض الروايات التى يتعلق بها الرافضة، أو يتأيد بها مذهبهم.

ومن هذه الروايات ما ذكره فى تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ۝٢١٤﴾ [الشعراء: ٢١٤] عن على بن أبى طالب قال: لما نزلت هذه الآية على

---

(١) لسان الميزان (٥/ ١١٧).

(٢) الإبهاج شرح المنهاج (٣/ ٢٣٩-٢٤٠). وتحرف ابن جرير فيه إلى ابن حجر، وهو خطأ ظاهر (!!) ومرت الإشارة إلى الرافضى الذى قصداه.

(٣) حُكى مثل هذا القول عن بعض الظاهرية والناصر للحق من الزيدية. انظر: نيل الأوطار (١/ ١٦٨)، التفسير الكبير للرازى (١١/ ١٢٧).

(٤) تفسير ابن كثير (٢/ ٢٦)، محمد رشيد رضا، تفسير المنار (٦/ ١٩٠).

(٥) انظر: أبو بكر بن العربى: أحكام القرآن (٢/ ٥٧٧)، النووى: شرح صحيح مسلم (٣/ ١٦١).

رسول اللَّه ﷺ دعانى فقال لى: «يا على: إن اللَّه أمرنى أن أنذر عشيرتى الأقربين. .» وذكر الحديث بِطُوله، وفى آخره أن عليا قال: أنا يا نبى اللَّه أكون وزيرك. فأخذَ برقبتى، ثم قال: «إن هذا أخى، وكذا وكذا، فاسمعوا له وأطيعوا»[(١)].

ومع أن هذه الرواية مما تعلقت به الرافضة لتصحيح مذهبها، فإنى لم أر من تذرع برواية ابن جرير لها، فاتهمه بالرفض إلَّا باحثا معاصرًا[(٢)] قطع فى مبحث خَطابى (!!) بنسبة ابن جرير إلى التشيع بناء على ذلك. قال: «إن مشكلة التشيع من المشاكل التى قوضت دعائم الوحدة الإسلامية؛ أقول هذا والأسى والحزن يملآن قلبى (!!) ويزداد الأسى والأسف عندما أذكر أن الإمام الطبرى، شيخ المؤرخين، وإمام المفسرين كان متشيعا (!!) ولا أدل على ذلك من الحديث الذى أورده فى تفسير سورة الشعراء. .»[(٣)].

وبغض النظر عن أسلوب الباحث فى عرض تهمته، فغير خفى أن مجرد ذكر رواية كهذه[(٤)] ليس دليلًا كافيا للقطع بمثل تهمة التشيع، خاصة إذا عرفنا أن منهج الطبرى، بل وكثير من المُحَدِّثين، أن يسوق ما انتهى إليه مسندا، حول

---

(١) التفسير (١٩/ ١٢١-١٢٢) ط الفكر، التاريخ (٢/ ٣١٩-٣٢٢) وفيه: إن هذا أخى ووصيى وخليفتى فيكم. وفى رواية، قال على: فضرب بيده على يدى قال: فبذلك ورثت ابن عمى ا.هـ ولم يتعرض د. محمد آمحزون لهذا.

(٢) هو الباحث: عبد الرؤوف محمد عثمان فى رسالته للدكتوراه حول: النحو فى تفسير ابن جرير الطبرى، المقدمة إلى كلية اللغة العربية جامعة الأزهر. وهى فى المكتبة المركزية للجامعة تحت رقم (٩٧٣).

(٣) الرسالة السابقة (٥٢-٥٣).

(٤) وقع عند ابن جرير، كما وقع عند غيره من المحدثين، روايات أخرى من هذا القبيل، مثل حديث: «أنا دار الحكمة وعليّ بابها». [تهذيب الآثار - مسند على رقم(٨)] وروايات أخرى تشبهها.

الموضوع الذى يتحدث فيه، وليس ذلك قطعا منه بصحة كل ما ذكر، فضلا عن أن يكون تصحيحا لما بناه غيره على تلك الروايات. يقول ابن تيمية: «كتب التفسير التى يوجد فيها هذا، مثل تفسير ابن جرير وابن أبى حاتم والثعلبى والبغوى، ينقل فيها بالأسانيد الصحيحة ما يناقض هذا.. ولكن هؤلاء المفسرين ذكروا ذلك على عادتهم، أنهم ينقلون ما ذكر فى سبب نزول الآية من المنقولات الصحيحة والضعيفة، ولهذا يذكر أحدهم فى سبب نزول الآية عدة أقوال، ليذكر أقوال الناس وما نقلوه فيها، وإن كان بعضُ ذلك هو الصحيح، وبعضه كذب»[١].

وإذا كان ابن جرير قد بدأ بذكر الروايات الثابتة فى نزول هذه الآية، ثم ذكر هذه الرواية الواهية[٢]، بناء على القاعدة التى مرت فى كلام ابن تيمية، فليست نسبته إلى التشيع بناء على ذكرها، بأولى من دفعها عنه بناء على ما ذكر من الروايات الصحيحة. بل قد مر فى كلام شيخ الإسلام أن ابن جرير لم ينفرد بهذه الرواية، وإنما رواها ابن أبى حاتم، والبغوى وغيرهما، ولا نعلم أن أحدا من هؤلاء اتُّهم بالرفض من أجل أنه ذكر هذه الرواية.

وإن تَعْجَبْ من رمى ابن جرير بالرفض أو التشيع بسبب هذه الروايات، فلا أعجبَ من اتهامه بذلك بناء على أنه نقل فى تفسيره شعر الكُمَيْت بن زيد، وهو شاعر معروف بالتشيع[٣]. ومما نقله عنه قوله فى معنى «حم» وأنها اسم:

---

(١) منهاج السنة (٧/ ٣٠٠-٣٠١).

(٢) انظر التفسير (١٩/ ١١٨-١٢٣) ط الفكر، وتفسير ابن كثير (٣/ ٣٤٩ وما بعدها)، وفتح البارى (٨/ ٣٦٠-٣٦٢). وانظر بيان بطلان هذه القصة وبطلان تعلق الرافضة بها فى: منهاج السنة (٧/ ٣٠٢)، تفسير ابن كثير (٣/ ٣٥١).

(٣) هو الكُمَيْت بن زيد بن خُنَيْس، شاعر مُقَدَّم، عالم بلغات العرب، كان معروفًا بالتشيع. ت (١٢٠هـ). انظر: الأغاني (١٧/ ٤٢).

وجَدْنَا لكُم فى آلِ حاميمَ آيةً تأَوَّلَها مِنَّا تقىٌّ ومُعرِبُ[١]

وهذا السبب من أغرب ما رمى ابن جرير لأجله بالتشيع، لِما هو معروف من استشهاد العلماء قاطبةً بالأشعار فى مصنفاتهم، لا يبالون بمذهب القائل أو هواه، أو حتى دينه. وليت شعرى، أيلتزم صاحب هذا الرأى طرد الباب فى هذه التهمة، فيفتح الباب لزاعم أن يتهم ابن جرير بالنصب حين يروى عن شعراء أمويّ الهوى، كعُبَيْد اللّه بن قيس الرُّقَيَّات[٢]. أو لآخر فينسبه إلى النصرانية إن روى شعر الأخطل[٣]، و هلم جرا؟! وإلا فما الفرق[٤]؟!

وبعدُ، فلسنا فى حاجة إلى مسلك "الإلزام" مع من يتهم ابن جرير بذلك، لأنا نقول: إن من دفع تهمة التشيع، بكل درجاتها، عن ابن جرير، وبنفس هذا المنهج -أعنى: استنباط مذهبه مما يرويه من الشعر- هو أسعد بالحجة من مخالفه، وذلك أن ما استشهد به من شعر الكميت لا يعدو كونه شاهدا على معنى لغوى، حتى إن البيت الذى ذكرناه نقل ابن جرير الاستشهاد به عن غيره.

فى حين أنه قد تعرض لقضية الحكم على الشعر من حيث هو، وما ورد فيه من أخبار بمدحه وأخرى بذمه[٥]، واختار أن الشعر كسائر الكلام، حَسَنُه حسن،

---

(١) التفسير (٢٤/ ٤٠) ط الفكر، ونقل عنه أيضا فى تهذيب الآثار (٢/ ٨١٠، ٨٩٢ عمر) (١/ ٤٦٤ ابن عباس)، (٢٦٥ المفقود).

(٢) انظر: د. محمد آمحزون: موقف الصحابة. (١/ ١٩٧ -١٩٨). وعبيد الله بن قيس الرقيات هو عبيد الله بن قيس بن شريح بن مالك، شاعر قريش في العصر الأموي، توفي نحو (٨٥هـ). انظر: الأغاني (٤/ ١٩٦) وحاشية المحقق.

(٣) هو غياث بن غَوْث بن الصلت، شاعر نصراني من أهل الجزيرة، غلب لقبه عليه. توفي نحو (٩٠هـ). انظر: الأغاني (٨/ ٢٩٠) وحاشية المحقق.

(٤) يقول الجاحظ: . . «وعِبْتَنِى بحكايةِ قولٍ؛ فحكمتَ علىَّ بالنصب لحكايتى قولَ العُثمانية، فهلا حكمتَ علىَّ بالتشيع لحكاية قول الرافضة. . ؟!» ا. هـ من الحيوان (١/ ١١) وهذا كالذى نحن فيه!!

(٥) انظر الحديث رقم (١٦) من مسند عمر (٢/ ٦١٦ -٦٩١).

وقبيحه قبيح[١]. ثم قال: «ذِكْرُ بعضِ ما حضرنا ذكره ممن روى، أو قال الشعر، من الصحابة والتابعين والسلف الصالحين، ومنهم من كان يسمعه، ويأمر بروايته أو قِيله»[٢] وبيَّن أنه إنما يريد أنهم كانوا يقولون الشعر (الحسن) لا القبيح الذى لا يرى ذكره ولا سماعه.. ثم كان من ذلك الشعر (الحسن) الذى قاله (السلف) أو سمعوه، ما رواه عن عمرو بن العاص، أنه لما انكشفت الحرب بصفِّين، قال:

شَبَّتِ الحربُ فأَعْددْتُ لهَا ... مُفْرِعَ الحارِكِ مَرْوِيَّ الثَّبَجَ[٣]

.. وأنشأ عبد اللّه بن عمرو يقول:

لوشَهِدت جُملٌ مُقامى وَمشهَدى ... بصِفينَ يومًا، شَاب منها الذَّوائِبُ

عشيةَ جَا اهلُ العراقِ كأنَّهم ... سَحَابُ ربيعٍ، رَفَّعتْهُ الجنائِبُ

فَقَالوا لَنا: إنا نَرى أن تُبايعوا ... عَليًّا، فَقُلنا: بل نَرى أنْ نُضارِبُ[٤].

وليس تَخْفَى دلالة هذينِ النَّصينِ على ما زعمنا؛ فالقائلانِ عمرو بن العاص وابنه عبد اللّه، ومقامهما بصفين مع معاوية فى مقابلة على - رضوان اللّه عليهم جميعا - مشهور[٥].

ثم مع ذلك هما من (السلف) الذين احتج بروايتهم للشعر (الحسن) على مذهبه فى قبول ما شاكل ذلك (من الشعر الحسن). ثم هذا الشعر الحسن كان فى

---

(١) السابق (٢/ ٦٥٤و٦٦٥).

(٢) السابق (٢/ ٦٥٤و٦٥٥).

(٣) قال الشيخ محمود شاكر فى شرحه (مُفرع الحارك) أى مشروع أعلى كاهله، وقوله (مروى الثبج) معظم الظهر و(مروى) من (روى الحبل ريا) فتله ا.هـ السابق (٦٧٣ حاشية).

(٤) قال الشيخ محمود شاكر - رحمه اللّه: (أن نضاربُ) هكذا فى المخطوطة وفى العقد الفريد (٥/ ٣٨٤)، وفى غيرهما: (أن تُضاربوا). انظر السابق (٢/ ٦٧٢-٦٧٣).

(٥) انظر: أسد الغابة لابن الأثير (٤/ ٢٤٦).

شأن (صفين) واختيارهم القتال على بيعة على!![١].

وثم نص آخر، من ذلك الشعر (الحسن) أيضا، رواه الطبرى عن مُسْلم البَطِين[٢]، من أبيات يقول فيها:

أنَّى تُعاتِبُ لا أبالَكَ عُصْبَةً ... عَلِقُوا الفِرىَ وبَرَوْا من الصِّدِّيقِ

سَفَهًا تبرَّوْا مِن وَزيرِ نبيِّهِم ... تَبًّا لِمنْ يَبْرَا من الفارُوقِ

إنِّى على رَغْمِ العُدَاةِ لقائلٌ ... دَانًا بِدينِ الصادقِ المصدوقِ[٣]

وهذه الأبيات، واستحسان ابن جرير -تبعا للسلف- معانيها، من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى تعليق حول دلالتها على موقف ابن جرير من مذهب الرافضة وموقفهم من الصحابة[٤].

بيد أنها تُسلمنا إلى نص آخر يشير فيه ابن جرير إلى بعض أنواع الغلو الرافضى فى شأن على رضي الله عنه ويقرِنه بغلو النصارى فى شأن عيسى ابن مريم عليه السلام!!

فقد روى عن الحسن البصرى أنه قال: «أَحِبُّوا هَوْنًا وَأبغِضُوا هَونًا، فقد أفرَط أقوامٌ فى حب أقوام فهلكوا، وأفرط أقوام فى بغض أقوام فهلكوا. لا تُفرط فى حبك، ولا تُفرط فى بغضك»[٥].

---

(١) وانظر ما ذكره ابن الأثير عن عبد اللَّه بن عمرو فى ذلك، وندمه عليه، فى: أسد الغابة (٣/ ٣٥٠).

(٢) هو مسلم بن عمران البطين، ويقال: ابن أبى عمران، أبو عبد الله الكوفى، ثقة روى له الجماعة انظر: الكاشف للذهبى (٣/ ١٤١)، تهذيب التهذيب (٥/ ٤٣١).

(٣) تهذيب الآثار - مسند عمر - (٢/ ٦٨١)، وروى ابن أبى عاصم هذه الأبيات أيضا فى كتاب السنة له رقم (١٠٠٦، ١٠٠٧)، وقال الألبانى فى تخريجه لكتاب السنة (ظلال الجنة): إسناده صحيح اهـ (٢/ ٤٧١).

(٤) يأتى ذكر موقف ابن جرير من الصحابة فى الباب الثالث، إن شاء اللَّه.

(٥) تهذيب الآثار - مسند على - رقم (٤٤٧).

ثم قال بعده: «وأما قول الحسن.. فإنه كما قال -رحمة اللَّه عليه: أفرطَتِ النصارى فى حب عيسى ابن مريم حتى قالوا: هو ابن اللَّهِ، جل اللَّه عما قالوا وعز. **وأفرطت الغالية من الرافضة فى حب عليّ رحمة اللَّه عليه**، حتى قال بعضهم: هو إلههم، وقال بعضهم: هو نبى مبعوث، وقال آخرون فيه أقوالًا عجيبة..»[(١)].

على أنا نعود لنُغْلِق باب هذه التهمة -تهمة الرفض- عن ابن جرير، بِمَرَّةٍ، ونزعُمَ أن ابن جرير يُكفِّر الرافضة (!!).

ودليلنا على ذلك ما رواه بإسناده فى ترجمة عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب -فى كتابه ذيل المذيَّل- قال: حدثنى.. عن سليمان بن قرم، قال: «قلت لعبد الله بن الحسن: أفى قِبلتنا كفار؟! قال: نعم، الرافضة»[(٢)].

ونعم، لا تصلح هذه الرواية دليلا على ما زعمنا، اللهم إلا على مذهب من استدل بما رواه من شعر الكُميت على تشيعه (!!)، لكن عضَّد ذلك ما رواه عن ابن جرير تلميذُه: عبد العزيز بن محمد الطبرى[(٣)]، قال: «.. وكان يُكفّر من خالفه فى كل مذهب، إذْ كانت أدلة العقول تُدْفَعُ[(٤)]، كالقول فى القدر، وقول من كفَّر أصحاب رسول الله ﷺ من الروافض والخوارج، ولا يقبلُ أخبارهم ولا شهاداتهم. وذكر ذلك فى أول كتابه فى الشهادات، وفى الرسالة وفى أول ذيل المُذَيَّل..»[(٥)].

---

(١) السابق ص (٢٨٧-٢٨٨).

(٢) المنتخب من كتاب ذيل المذيل للطبرى، مطبوع مع تاريخه (١١/ ٦٥١).

(٣) هو محمد بن عبد العزيز بن محمد بن إسحاق، أبو الحسن الطبرى. قرأ على أبي الحسن الأشعري، وسمع من ابن جرير الطبرى تفسيره للقرآن. توفي بعد عام (١٣٠ هـ). ترجم له ابن عساكر في تاريخه (١٠/ ٣٨٥)، نقلًا عن د. محمد آمحزون (١/ ١٥٤).

(٤) تُدْفَعُ: كذا، ولم أستبنها، ولعله سقط «لا» قبلها؛ «أدلة المعقول «لا» تدفع..

(٥) نقل ذلك ياقوت فى معجم الأدباء (١٨/ ٨٣).

ولسنا بعدُ فى حاجة إلى مقارنة رأى ابن جرير فى كل مسألة من مسائل الأصول (أصول الدين) بمذهب الرافضة، لأن هذا تطويل لم نر له فائدة[١]، إلَّا أننا إذا عرفنا بوجه عام أن الرافضة كانت فى بدء أمرها أميلَ إلى التجسيم، ثم لما اختلطت بالمعتزلة صارت أميل إلى التعطيل[٢]، وعرفنا - فيما بعد إن شاء اللَّه - مذهبَ ابن جرير فى ذلك، تبينا جليًا بُعْدَ ما بينهما. ومع ذلك فسوف نشير فى (مسألة الإمامة) إلى مخالفة ابن جرير لما عليه الروافض فيها، بل رده عليهم، وهى من أكبر الأصول الفارقة بين أهل السنة والرافضة، الذين سموا - لغلوهم فى شأنها- بالإمامية.



(١) وقد عقد د. محمد آمحزون فى كتابه: موقف الصحابة من الفتنة.. فصلا لهذه المقارنة. انظر (١/ ٢٠١-٢٠٧).

(٢) انظر ذلك التطور في مذهب الرافضة عند الأشعري، في المقالات (١/ ١٠٦-١٠٩)، وابن تيمية في: منهاج السنة (٢/ ١٠٣، ٢٢٠).

الفصل الثاني

أصول المعرفة عند الطبرى

تمهيد:

تعد أصول المعرفة (مدارك العلوم) من المعالم الرئيسة للفكر فى شتى ميادينه، يقوم عليها، ويتأثر بها فى توجهاته ومشكلاته[١]. ولقد كان الخلاف حول هذه الأصول، ومنهج البحث فيها، من أهم أسباب الخلاف وتوسيع دائرة الجدل بين الفرق الكلامية، الأمر الذى عبر عنه أحد المحققين المصنفين فى علم الكلام، وهو ابن الوزير اليمانى (٨٤٠ هـ)، بقوله: «الذى وسع دائرة المراء والضلال، هو البحث عما لا يُعلم، والسعى فيما لا يدرك، وطول السير والسعى فى الطريق التى لا توصل إلى المطلوب. .».

ثم قال -بعده بصفحات-: «فلو استطاع أهل الكلام أن يضعوا موازين حق، تميز الحق من الباطل، على وجه يقطع الخلاف، ويشفى الصدور، مثل موازين أهل الدنيا، ما كرهوا ذلك. وهم لا يُتَّهمون بالتقصير فى ذلك، وإنما أُتوا من أنهم تركوا الاعتماد على الحق من الكتاب الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. . .»[٢].

ولهذه الأهمية، عُنى المصنفون فى علم الكلام بالبحث فى مدارك العلوم،

---

(١) انظر: عبد الرحمن الزنيدى: مصادر المعرفة بين الفكر الدينى والفلسفى ص(١٧) وما بعدها، وأيضا ص (٩٤-٩٦)، وانظر أيضا: المدخل إلى دراسة علم الكلام، لأستاذنا د. حسن الشافعى: ص (١٣٣-١٣٥).

(٢) ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص (٤، ١٣)، وقارن مقدمة ابن خلدون (٤٢٣-٤٢٥).

كمقدمة ضرورية بين يدى العلم[١]، ثم انتقل ذلك عنهم -فيما يبدو- إلى الأصوليين فى مصنفاتهم[٢].

وأما ابن جرير: فقد درج فى رسالته التبصير، على ما درج عليه المتكلمون، من تقديم القول فى مدارك العلوم فكان أول فصل فى رسالته تلك -بعد مقدمتها- هو: «القول فى المعانى التى [بها] تدرك حقائق المعلومات من أمور الدين. . .»[٣].

وفى هذا الفصل يذكر «أن كل معلوم للخلق من أمر الدين والدنيا لن يخرج من أحد معنيين: من أن يكون إما معلوما لهم بإدراك حواسهم إياه، وإما معلوما لهم بالاستدلال عليه بما أدركته حواسهم»[٤].

وإذا كان الذى يعنيه -ويعنينا هنا- هو ما يعرف به (الدين) فإنه يقول:

«ثم لن يعدو جميع أمور الدين الذى امتحن اللّٰه به عباده، معنيين: أحدهما توحيد اللّٰه وعدله. والآخر شرائعه التى شرعها لخلقه من حلال وحرام وأقضية وأحكام»، قال:

«فأما توحيده وعدله فمدركة حقيقة علمه استدلالا بما أدركته الحواس. وأما شرائعه فمدركة حقيقة علم بعضها حسًا بالسمع، وعلم بعضها استدلالًا بما أدركته حاسة السمع. . .»[٥].

---

(١) انظر -مثلا- التوحيد للماتريدى (ص ٤ وما بعدها)، أصول الدين للبغدادى (١٤-٢٠)، (٢٤-٢٨).

(٢) انظر البرهان للجوينى (١/ ١٠٢) وما بعدها، البحر المحيط للزركشى (١/ ٣٦) وما بعدها.

(٣) التبصير ص (١١٢)، ولفظة [بها] سقطت من المطبوع، فاستدركتها من المخطوط (ق٣ب).

(٤) السابق، نفس الصفحة.

(٥) السابق ص (١١٣).

وأول ما يقفنا عليه هذا النص[١] أن المعرفة الحسية «عند ابن جرير، ليست قَسيمًا للمعرفة الخبرية والمعرفة العقلية، كما هو المعروف، وإنما نراه يَعُد المعرفة (الخبرية) أحد أقسام المعارف الحسية، لأن طريقها (وهو السمع) أحد الحواس الخمس، التى هى أدوات هذه المعرفة الحسية.

وفى ضوء ذلك يمكننا أن نفهم كونَ الشرائع مدركةً حقيقةُ علم بعضها (حسًّا بالسمع)؛ وهذا (البعض) هو ما دل عليه نص من النصوص. وفى هذا المعنى يقول: « . . وأما ما أدركت حقيقة علمه منه حسا، فغير لازم فرضُه أحدًا إلَّا بعد وقوعه تحت حسه. . ، وذلك أنه من لم ينته إليه الخبر بأن اللَّه -تعالى ذكره- بعث رسولا يأمر الناس بإقامة خمس صلوات كل يوم وليلة، لم يجز أن يكون معذبا على تركه إقامة الصلوات الخمس، لأن ذلك من الأمر الذى لا يدرك إلَّا بالسماع، ومن لم يسمع ذلك ولم يبلغه، فلم تلزمه الحجة به، وإنما يلزم فرضُه من ثبتت عليه به الحجة. . »[٢].

وأما ما لم يرد فيه خبر (خاص) من أحكام الشرائع، فإنه يدرك «استدلالا بما أدركته حاسة السمع». ومراده بالاستدلال هنا: القياس الشرعى على ما ورد فيه النص، فيُسْتَدَلُّ بالمحسوس من أحكام الشرائع - بعد وقوعه تحت الحس - على نظائره التى لم تقع تحت الحس، ويحكم له بنظيره »[٣].

وإذا كان هذا هو حكم الشرائع، فإن التوحيد والعدل إنما تدرك «حقيقة علمه استدلالا بما أدركته الحواس»[٤] عمومًا، ولم يخص هنا حاسة دون أخرى.

---

(١) على ما يثيره استخدامه لمصطلحات (الحس) و(الاستدلال) فى غير معناها المتداول، من إشكال وغموض.

(٢) التبصير: ص (١١٥-١١٦).

(٣) السابق ص (١٢٠).

(٤) السابق ص (١١٣).

وليس من المحتمل أن يكون مراد ابن جرير بـ (الاستدلال) هنا، هو نفس مراده به فى أحكام الشرائع، والذى ذكرنا أن معناه عنده هناك: القياس. فإن اللَّه تعالى لا مثل له، فيقاسَ به قياس تمثيل، ولا يجتمع هو وغيره تحت كُلِّيٍّ تستوى أفراده، فيدركَ بقياس الشمول[١]، وإنما مراده بذلك: الاعتبارُ بما تدركه الحواس (وحاسة البصر خصوصًا) فى الآفاق والأنفس، مما يدل على وجود الخالق تعالى ووحدانيته[٢]. يقول:

«الأدلة على وحدانية اللَّه - جل جلاله - وأسمائه وصفاته وعدله كلها مؤتلفة غير مختلفة، ليس منها شىء إلَّا وهو فى ذلك دال على مثل الذى دلت عليه الأشياء كلها؛ ألا ترى أن السماء ليست بأبين فى الدلالة من الأرض، ولا الأرض من الجبال، ولا الجبال من البهائم، ولا شىء من المحسوسات، وإن كبر وعظم، بأدل على ذلك من شىء فيها، وإن صغر ولطف..»[٣].

وإذا كان ذلك يدل على اعتداد ابن جرير بالنظر العقلى طريقًا للمعرفة الاعتقادية، فإن قوله الذى ذكرنا آنفا: «فأما توحيده فمدركة حقيقة علمه استدلالا بما أدركته الحواس» ليس يعنى عزلَ الدليل السمعى عن المدارك الكلامية، أو الحجية فى (عدل اللَّه وتوحيده)، بل يعنى أن النظر العقلى طريق كافٍ فى الوصول إلى وحدانية اللَّه وعدله، بحيث تقوم الحجة به. ويبقى (الدليل السمعى) طريقا آخر لإدراك الحق، وثبوت الحجة. سيما و(السمع) الذى هو طريق الدليل السمعى، أحد (الحواس) التى يستدل بما أدركته على توحيد اللَّه

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص (١٥٠).

(٢) وهذه مشكلة أخرى فيما يخص جانب (المصطلح) عند ابن جرير، أعنى: استعماله للمصطلح الواحد فى أكثر من مدلول.

(٣) التبصير: (١١٢) وانظر: قواعد المنهج السلفى، لأستاذنا د. مصطفى حلمى، ص (٢٠٨).

وعدله.

وهذا المعنى الذى ذكرناه يبدو واضحًا فى تفسيره لقول اللَّه تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٩﴾﴾ [الحديد: ٨،٩]، يقول: «وما شأنكم أيها الناس لا تقرون بوحدانية اللَّه، ورسولُه محمدٌ ﷺ يدعوكم إلى الإقرار بوحدانيته، وقد أتاكم من الحجج على حقيقة ذلك ما قطع عذركم، وأزال الشك من قلوبكم. . إن كنتم تريدون أن تؤمنوا باللَّه يوما من الأيام، فالآن أحرى الأوقات أن تؤمنوا لتتابع الحجج عليكم بالرسول وأعلامه، ودعائه إياكم إلى ما قد تقررت صحته عندكم بالأعلام، والأدلة، والميثاق المأخوذ عليكم»[١].

وعلى الرغم من أن الجمع بين الدليلين السمعى والعقلى، مع اعتبار الأول هو الأصلَ، كان هو فريضةَ البحث الكلامى الذى نشأ أصلا -كما يقوله علماؤه ومؤرخوه- لدراسة العقائد الإيمانية، بعد فرضها صحيحةً من الشرع[٢]، فلقد انحسر سلطان الدليل النقلى في البحث الكلامي، شيئًا فشيئًا، لحساب الدليل العقلى، ليئول الأمر فى نهايته على يد متأخري المتكلمين إلى عزله تمامًا عن الحجية فى قضايا التوحيد والعدل، والاعتماد على الدليل العقلى فحسب[٣].

وفيما يلى -إن شاء اللَّه تعالى- محاولةٌ لعرض موقف ابن جرير من كلٍّ من

---

(١) التفسير (٢٧/ ٢١٨) ط دار الفكر.

(٢) انظر: شرح المقاصد للتفتازانى (١/ ١٧٤)، مقدمة ابن خلدون (٤٣٠)، د. الشافعى: المدخل (١٣٧).

(٣) انظر: ابن أبى الخير: الانتصار فى الرد على المعتزلة (١/ ١١٦)، ابن تيمية: نقض المنطق (٧٥-٧٦).

الدليلين، السمعى والعقلى، مع الإشارة إلى الموقف الكلامى، خاصة لدى المعتزلة الذين هم أشهر مَنْ يُعْنَى ابن جرير برد مقالاتهم.



المبحث الأول

موقف الطبرى من الدليل السمعى

أولا: الكتاب والسنة:

على حين يقرر المتكلمون أنفسهم أن أدلة القرآن المستقيمة على عدل اللّه - تعالى- وتوحيده، هى مما اختُص به القرآن، ومن أدلة كونه من عند اللّه تعالى[١]، وأن مراد الله -تعالى- هو ما تقتضيه هذه الأدلة من حيث لا يجوز عليه اللبس[٢]، حتى قال القاضى عبد الجبار المعتزلى «فى إعجاز القرآن»: «واتفق أيضًا استنباط الأدلة التى توافق العقول، وموافقة ما تضمنه لأحكام العقل على وجه يبهر ذوى العقول ويُحَيِّرُهم؛ فإن الله سبحانه يُنَبِّه على المعانى التى يستخرجها المتكلمون بمعاناة وجهدٍ بألفاظ سهلة قليلة، تحتوى على معانٍ كثيرة، كما ذكره عز وجل فى نقض مذاهب الطبائعيين فى قوله: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ﴾ الآية [الرعد: ٤]. وفى الآيات التى ذكرها فى نفى الثانى، وفى غير ذلك من الأبواب التى لا تكاد تحصى»[٣].

فإن هذه الأدلة لم تبق لها مكانتها الطبيعية أمام الدليل العقلى، على ما ألمحنا إليه من قبل. يقول القاضى عبد الجبار: «الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب

---

(١) المغنى للقاضى عبد الجبار (١٦/ ٣٤٢)، وانظر قريبا من ذلك عند الباقلانى فى: إعجاز القرآن ص(٤٢).

(٢) المغنى (١٦/ ٣٥٣).

(٣) نقله ابن الوزير عن المجلد الرابع من «المحيط فى النبوات»، انظر: العواصم والقواصم (٣/ ٤٣٩)، وانظر أيضا: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٤٦)، درء التعارض (١/ ٢٨).

والسنة والإجماع.

ومعرفة اللَّه تعالى لا تُنال إلَّا بحجة العقل»[١]. فقدم (حجة العقل)، على (الدلالة السمعية) ثم سلب السمع حجيته فى معرفة اللَّه تعالى. وغاية ما للسمع فى ذلك أن يكون مُؤكِّدًا لما يقرره الدليل العقلى. يقول الجبائى: «إن سائر ما ورد به القرآن فى التوحيد والعدل، ورد مُؤكِّدًا لما فى العقول. فأما أن يكون دليلا بنفسه ابتداءً، فمحال»[٢].

وأما السنة، فقد كان من الممكن دائما رد كل ما يخالف المذهب منها بدعوى أنه (خبر آحاد) فلا يقبل فيما طريقه العلم. وهذا نجد عليه مثالا واضحا فى موقف القاضى عبد الجبار من الأحاديث المثبِتة لرؤية اللَّه -تعالى- خلافا لمذهب المعتزلة، فقال: «إن جميع ما رَوَوْهُ وذكروه أخبار آحاد، ولا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم؛ لأن كل واحد من المُخْبِرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به، ويصح كونه كاذبا فيه. ولا يجوز أن ندين ونقطع على الشيء من وجه يجوز الغلط فيه؛ لأنا لا نأمن بالإقدام على اعتقاده من أن يكون جهلا، ولا نأمن أن تكون أخبارنا عنه كذبا، وإنما يُعمل بأخبار الآحاد فى فروع الدين، وما يصح أن يتبع العمل به غالب الظن، فأما ما عداه فإن قبوله فيه لا يصح، ولذلك لا يُرجع إليه فى معرفة التوحيد والعدل وسائر أصول الدين...»[٣].

ويتلخص هذا الموقف المنهجى إزاء الدليل السمعى بعامة فى أمرين:

الأول: دفع الاستدلال بالدليل السمعى على محل النزاع، إما لأن هذا المحل

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص(٨٨)، وانظر: رسائل العدل والتوحيد (١/ ٩٦).

(٢) المغنى (٤/ ١٧٤-١٧٥) وهذا هو المفهوم من نص عبد الجبار فى «المحيط» السابق، فأدلة القرآن «توافق العقول»!!.

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى (٤/ ٢٢٥)، وانظر شرح الأصول الخمسة له (٦٩٠)، والمعتمد فى أصول الفقه لأبى الحسين البصرى (١/ ١٠٢).

-وفق أصولهم- لا يقبل فيه الدليل السمعى من حيث الأصل[١]، وإما لأن هذا الدليل (المعين) خبر آحاد لا تقوم به الحجة.

والثانى: تأويل الدليل المعين بما يوافق المذهب[٢].

وقد تسرب هذا الموقف عن المعتزلة إلى غيرهم من الفرق، لا سيما متأخرى الأشاعرة (والرازى خصوصا) الذين بلغ هذا الموقف أَوْجَهُ على أيديهم[٣].

وأما أهل الحديث (السنة) فقد جعلوا هذا الموقف فارقا بين منهجهم ومنهج المتكلمين. يقول ابن السمعانى[٤]: «اعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الاتِّباع والمأثور تبعا للمعقول، وأما أهل السنة فقالوا: الأصل فى الدين الاتباع، والمعقولُ تبعٌ..»[٥].

وهذا النص وأمثاله كثير فى هذا المعنى، يُبرز لنا المنهج العام لأهل السنة؛ من حيث احتجاجُهم بالنصوص (الدليل السمعى) فى المقام الأول، فى موارد

(١) انظر على سبيل المثال: شرح الأصول الخمسة (٢١٢، ٣٨١)، وانظر أيضا د. الشافعى: المدخل، ص (١٥١-١٥٢).

(٢) يأتى الكلام على قضية التأويل، وموقف ابن جرير منها فى الفصل القادم، إن شاء اللَّه تعالى.

(٣) انظر د. الشافعى: المدخل (١٥٣)، وما بعدها.

(٤) هو منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد، أبو المظفر بن السمعاني، قال فيه ابن السبكي: « الرفيع القدر، العظيم المحل، المشهور الذكر، أحد من طبق الأرضَ ذكرُه، وعبق الكونَ نشرُه،»، ت ٤٨٩ هـ. انظر طبقات الشافعية (٥ / ٣٣٥-٣٤٦).

(٥) روى ذلك عن ابن السمعانى تلميذه: قوام السنة الأصبهانى فى كتابه المحجة فى بيان الحجة (١/ ٣٢٠) ونقله السيوطى فى (صون المنطق) ص (١٨٢) عن كتاب الانتصار لأهل الحديث لابن السمعانى - وهو من كتبه المفقودة. وانظر قريبا من ذلك المعنى عند ابن أبى الخير فى: الانتصار (١/ ١١٦).

النزاع.

وسوف نحاول فيما يلى، إن شاء اللّه تعالى، تلخيص أهم الأصول التى يدور عليها تقريرهم لحجية خبر الآحاد، على وجه الخصوص، فى مجال العقائد، كما هو كذلك فى الأحكام؛ أولا: لكثرة الخوض والخلاف حوله، لاسيما لدى المتأخرين. وثانيا: لأنه إذا ثبتت حجية خبر الواحد فى ذلك، فَلأَنْ تَثْبُتَ حجية المتواتر -بَلْهَ القرآنَ- أولى وأولى.

ويمكننا تلخيص ذلك الموقف - من تقرير حجية خبر الواحد والرد على المخالف فى أربعة أصول رئيسة:

الأصل الأول: أن قبول خبر الواحد فى الدين - بعامة - من غير تفريق بين العقائد والأحكام، هو منهج سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين، والذين عنهم أُخِذَ الدين، وإنما اخترع ذلك الإنكارَ المعتزلةُ:

«قال عَبَّاد بن العوَّام[(١)]: قدم علينا شَرِيكُ بن عبد اللّه[(٢)]، فقلنا: إن عندنا قومًا من المعتزلة ينكرون هذه الأحاديث؛ أنَّ اللّه عز وجل ينزل إلى سماء الدنيا، وأنَّ أهل الجنة يرون ربهم. فحدثنى شريك بنحو عشرة أحاديث فى هذا، وقال: أما نحن فأخذنا ديننا عن أبناء التابعين، عن أصحاب رسول اللّه ﷺ فهم عمَّن أخذوا»[(٣)].

(١) هو عباد بن العوام بن عمر الكلابي، مولاهم، أبو سهل، ثقة، روى له الجماعة، ت (١٨٥ هـ ٩). تقريب التهذيب (٤٨٢).

(٢) هو شريك بن عبد الله النخعي الكوفي، أبو عبد الله، القاضي بواسط، صدوق يخطئ كثيرًا، تغير حفظه منذ ولي القضاء بالكوفة، وكان عادلًا عابدًا فاضلًا، شديدًا على أهل البدع، ت (١٧٧ هـ) أو (١٧٨ هـ). انظر ميزان الاعتدال (٢/ ٤٦٠-٤٦٤)، تقريب التهذيب (٤٣٦).

(٣) رواه عن شريك: الدار قطنى فى كتاب الصفات (٧٣)، والبيهقى فى الأسماء والصفات =

الأصل الثانى: أن من فرقوا بين العقائد والأحكام، فضلا عن مخالفتهم لمنهاج السلف، متناقضون مع أنفسهم، لأن نَقَلَةَ الأخبار فى هذه هم نقلتها فى تلك، فإما أن يطردوا الأصل فيردوا السنة بأسرها، وإلا تناقضوا. يقول الإمام البخارى: «وَحَرَمَ اللَّه -عز وجل- أهل الأهواء كلهم أن يجدوا عن أشياعهم، أو بأسانيدهم، حكما من أحكام الرسول، أو فرضا أو سنة من سنن المرسلين، إلَّا ما يعتلون بأهل الحديث إذ[1] بدا لهم، كالذين جعلوا القرآن عضين، فآمنوا ببعض وكفروا ببعض. فمن رد بعض السنن، مما نقله أهل العلم، فيلزمه أن يرد باقى السنن، حتى يتخلى من السنن والكتاب، وأمرِ الإسلام أجمع. والبيان فى هذا كثير»[2].

الأصل الثالث: أنه «لا يستدل على أكثرِ صدق الحديث وكذبه إلَّا بصدق المخبر، إلَّا فى الخاص القليل من الحديث»[3]. وإذا «كان موجودا فى العامة وفى أهل الكذب الحالات التى يصدقون فيها الصدق الذى تطيب به نفس المحدثين، كان أهل التقوى والصدق فى كل حالاتهم أولى أن يتحفظوا عند أَوْلى الأمور بهم أن يتحفظوا عندها..»[4].

= (١/ ٣٧٤) وغيرهما، وصحح الألبانى إسناده فى مختصر العلو (١٤٩). وبقى على منهج السلف فى هذا أهل الحديث، وجمهور الفقهاء - المتقدمين - والمتكلمين، وحكى ابن عبد البر وغيره إجماع السلف عليه. انظر التمهيد لابن عبد البر (١/ ٧-٨)، المسودة لآل تيمية (٢٤٥ -٢٤٦)، مختصر الصواعق (٥٨٢)، وانظر ما نقله السيوطى فى صون المنطق (١٦١) عن ابن السمعانى.

(١) إذ: كذا فى طبعتى مصر والكويت، ولعلها: إذا.

(٢) خلق أفعال العباد ص (٩٠)، وقد روى البيقهى هذا المعنى أيضا عن إسحاق بن راهويه: الأسماء والصفات (٢/ ٣٧٥)، وانظر أيضا رسالة السجزى إلى أهل زبيد ص(١٨٦).

(٣) الرسالة للإمام الشافعى: فقرة رقم (١٠٩٩).

(٤) السابق: فقرة (١٠٨٩)، وانظر: الإحكام لابن حزم (١/ ١١٧)، وأيضا: كلام ابن السمعانى فى: صون المنطق ص (١٦٤).

ولا يجوز أن يُتَّهم حديث الثقة بحجة إمكان الوهم والنسيان عليه، بَلْهَ الكذب؛ إذ «المسلمون العدول عدولٌ أصحاء الأمر فى أنفسهم، وقولُهم عن خبر أنفسهم وتسميتُهم على الصحة والسلامة حتى نستدل من فعلهم بما يخالف ذلك، فنحترس منهم فى الموضع الذى خالف فعلهم فيه ما يجب عليهم»(١).

وهذا الأصل الثالث، وإن كان من تقرير الإمام الشافعى -رحمه اللَّه- فى كتبه، فإنه، بعد ما قرر قبول الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أهل العلم خبر الواحد، ورد على بعض مخالفيه، قال: «فحكيت عامة معانى ما كتبت فى صدر كتابى هذا لعدد من المتقدمين فى العلم بالكتاب والسنة واختلاف الناس والقياس والمعقول، فما خالف منهم واحدٌ واحدًا، وقالوا: هذا مذهب أهل العلم من أصحاب رسول اللَّه والتابعين، وتابعى التابعين، ومذهبنا، فمن فارق هذا المذهب كان عندنا مفارق سبيل أصحاب رسول اللَّه وأهل العلم بعدهم إلى اليوم، وكان من أهل الجهالة، وقالوا معًا: لا نرى إلَّا إجماع أهل العلم فى البلدان على تجهيل من خالف هذا السبيل..»(٢).

الأصل الرابع: أن دعواهم عدم إفادة خبر الواحد العلمَ، هو نفس محل النزاع، فالاحتجاج به مصادرة. ولمخالفهم أن يقول: إن تقسيم الأدلة إلى ما يفيد العلم وما لا يفيده، لا يرجع إلى صفات ذاتية فى نفس الأدلة، وإنما يرجع إلى المستدلين بها، وما يعتقدونه فى هذه الأدلة؛ فقد يكون قطعيا عند هذا ما ليس قطعيا عند ذاك وبالعكس(٣).

ثم له أن يقول أيضًا: إنه إذا كان المطلوب من التواتر سكونَ النفس،

---

(١) الرسالة فقرة (١٠٢٩- ١٠٣٠).

(٢) اختلاف الحديث للإمام الشافعى، بهامش الأم (٧/ ٢٥-٢٦)، وانظر قريبا من ذلك فى الرسالة فقرة (١٢٣٦-١٢٤٩).

(٣) انظر: المسودة لآل تيمية (٢٤٥-٢٤٦).

وحصولَ العلم بصدق مُخْبَره -وهو كذلك- فإن ذلك لا يشترط لحصوله عدد معين؛ حتى إنه ليحصل بخبر الواحد إذا احْتَفَّتْ به قرائن صدقه، ويتخلف مع خبر الجماعة[١]. «ولا يتشكك من له أدنى ممارسة بالعلم وأخبار الناس أن مالكا - مثلا لو شافهه بخبر، أنه صادق فيه. فإذا انضاف إليه من هو فى تلك الدرجة، ازداد قوة، وبعُد عما كان يخشى عليه من السهو..»[٢].

ثم هذه القرائن التى تحتف بخبر الواحد فيفيد - لمكانها- العلمَ، لا تختص بشيء معين، بل منها ما يرجع إلى صفات الرواة، ومنها ما يرجع إلى عددهم، ومنها ما يرجع إلى غير ذلك، فلا يبعد حينئذ القطع بصدق الخبر[٣].

رأى الطبرى:

لعل فيما ندرسه -إن شاء اللَّه تعالى- فى البابين التاليين، من القضايا الكلامية وموقف ابن جرير منها، غِنًى عن نقل أمثلة من كتب ابن جرير على اعتماده الدليلَ السمعى فى قضايا العدل والتوحيد خاصة، ثم فى سائر القضايا الكلامية (العلمية) بصفة عامة. بيد أنا نورد فيما هنا تقريره (النظرى) لذلك المنهج العام الذى درج عليه، شأنَ غيره من علماء الحديث والسنة. يقول:

«للَّه -تعالى ذكره- أسماء وصفات، جاء بها كتابه، وأخبر بها نبيه ﷺ أمته، لا يسع أحدًا من خلق اللَّه قامت عليه الحجة بأن القرآن نزل به، وصح عنده قول الرسول ﷺ فيما روى عنه به الخبر منه، خلافه»[٤].

---

(١) انظر: رسالة السجزى إلى أهل زبيد (١٨٧-١٨٨)، البرهان فى أصول الفقه للجوينى (١/ ٣٧٢-٣٧٦). ولذلك صحح جمهور الأصولين أن التواتر لا يشترط لحصوله عدد معين، لا يحصل بأقل منه. وكل عددٍ اشتُرِط لحصوله، فإنما هو تحكم محض.

(٢) ابن حجر: نزهة النظر ص (٧٧).

(٣) السابق: ص (٧٨).

(٤) التبصير (١٣٢).

ويقال لمن خالف شيئا من هذه الأخبار[١]: «هل أنت مصدق بهذه الأخبار أم أنت مكذب بها؟ فإن زعم أنه بها مكذب، سقطت المناظرة بيننا وبينه من هذا الوجه»[٢] يعنى، فيما يبدو: وجه الاحتجاج عليه بالخبر؛ لأن ذلك فرع على تثبيت الخبر وتصديقه، فيحتاج إلى أن يُدل على ثبوت الخبر، أو أن يناظر فى أصل اعتقاده، إن كان الخبر الذى رده قرآنا.

وأما عن موقفه هو من الأخبار جملةً، فإنه يقول: «.. لا خبر فيما ذكرت أو لم أذكر، يصح سنده بنقل الثقات العدول عن رسول اللَّه ﷺ إلَّا وهو عندنا حق، والدينونة به للأمة لازمة..»[٣].

وإذا كان ذلك يشمل كل خبر صح سنده، متواترا كان أو آحادًا فإنه يصرح فى موطن آخر بأن خبر الواحد وخبر الجماعة موجب مجيئهما قطع العذر[٤] وفى سياق الجمع بين ما ثبت عن النبى ﷺ أنه قال: «لا تزال طائفة من أمتى على الحق منصورة حتى يأتى أمر اللَّه»[٥]، وبين ما يظهر معارضته له، كقوله ﷺ «لا تقوم الساعة حتى لا يقال فى الأرض: الله، الله»[٦]، يورد على نفسه سؤالا:

---

(١) حديثه فى هذا الموطن جاء بعدما ذكر أمثلة من أخبار القرآن التى ذُكِر فيها بعضُ الصفات.

(٢) السابق (١٤٢-١٤٣)، وقارن ذلك (بالحيدة) لعبد العزيز المكى، ص (١٤).

(٣) تهذيب الآثار - مسند عمر (٢/ ٧١٣)، وانظر التبصير (١٤٦).

(٤) التفسير (٨/ ٨٥) ط شاكر، وانظر أيضا (٣/ ١٥) نفس الطبعة.

(٥) وهو الحديث رقم (٣٥) فى مسند عمر من تهذيب الآثار، وأصل الحديث ثابت فى الصحيحين وغيرهما، وانظر دراسات موسعة حوله فى السلسلة الصحيحة للألبانى، المجلد الأول رقم (٢٧٠)، والمجلد الرابع، الأرقام (١٩٥٥-١٩٦٢) وأيضا: سلمان بن فهد العودة: صفة الغرباء ص (١٣٧) وما بعدها.

(٦) روى ذلك الحديث ابن جرير أثناء شرحه للحديث السابق (٢/ ٨٢٧)، وهو حديث صحيح، رواه مسلم - كتاب الإيمان ح (١٤٨) وغيره.

«إن سألنا سائل: ما معنى هذه الأخبار؟ وما وجهها؟ وما الصحيح منها؟ أم كل ذلك باطل غير صحيح شيء منه؟.. وإن قلت: كل ذلك باطل لا يصح شيء منه، دخلت فيما أنت عائبه من قول مبطلى أخبار العدول عن رسول اللّه ﷺ وليس ذلك من مذهبك!!»[١].

إلّا أننا، ومع ذلك كله، نقف له على نص فى كتابه (تهذيب الآثار) يثير إشكالا حول موقفه من (خبر الواحد) فى القضايا الكلامية، وهل يفيد العلم أولا؟ فيذكر أن الأمة تنقل بيان رسول ﷺ على وجهين:

«فمنه ما ينقله الواحد العدل، أو الجماعة التى لا يوجب مجيئها العلم، ولا يقطع ورودها العذر، وإن لزم الواردَ ذلك عليه بوروده التصديق به. ومنه ما ينقله من يوجب وروده -لمن ورد عليه- العلمَ بما ورد به، ويقطع مجيئه العذر، وذلك نقل الجماعة التى ينتفى عنها السهو والخطأ، ويمنع[٢] من نقلها -فيما نقلت- الكذب»[٣].

وإذا كان هذا النص مخالفا لما ذكره فى تفسيره - كما أشرنا - من أن خبر الواحد -كخبر الجماعة - موجب مجيئه قطع العذر، فهل يعنى ذلك أن له رأيين متقابلين فى هذه المسألة؟!

لئن كان ذلك محتملا، فلعل الأقرب فى تفسير ذلك أن يكون مرادُ ابن جرير بالعلم الذى ينفى حصوله عن خبر الواحد: العلمَ الضرورى الذى يقوم مقام

---

(١) تهذيب الآثار - مسند عمر (٢/ ٨٣٣)، وانظر نفس المعنى (٢/ ٥١٨)، وأيضا التفسير (١٧/ ٤١) ط الفكر، حيث ينعى على من لا يصدق بالآثار، ولا يقبل من الأخبار إلّا ما استفاض به نقل العوام.

(٢) ويمنع: كذا فى الأصل، ولعلها: ويمتنع.

(٣) تهذيب الآثار - مسند طلحة والزبير - ص (٤٣٩)، وانظر نفس المغنى فى مسند ابن عباس (٢/ ٧٧١).

المشاهدة والسماع[١].

وقد يساعد على ذلك أنه فى رسالة (التبصير) عقد فصلا للخلاف فيما تقوم به الحجة (فيما لا يدرك إلَّا سماعا)، فذكر فيه بعض المقالات الشاذة وردها، ثم ذكر قول من قال إن الحجة إنما تقوم فى ذلك بالخبر المستفيض الذى لم تزل العادات بالسكون إليه جارية، وبالطمأنينة إليه ماضيةً، مُضيًّها بأن النيران محرقةٌ، والثلج مبرد.. وذكر هؤلاء أن من ادعى غير ذلك، فقد ادعى «غير الذى جرت به العادات وغير المعروف فى الفطرة» ثم قال الطبرى: «وهذا أولى الأقوال عندنا بالصحة»[٢].

ولا شك أن خبر الواحد ليس بمنزلة الخبر المستفيض فى ذلك[٣]، بل نفس المستفيض - عند ابن جرير - يتفاوت؛ فبعضه دون بعض، مع قيام الحجة بالجميع[٤]. فكذلك خبر الواحد، وإن لم يكن كالمستفيض (المتواتر) فإنه يلزم على من سمعه مِمَّن يُحَدِّثُه به «أن يقبله منه، إن كان من أهل الصدق، على التصديق له»[٥]. ولذلك لما ذكر اختياره السابق دفع-فى عبارة مبهمة (؟!)- ظنَّ أنه لا يقبل خبر الواحد، بقوله: «فأما خبر الواحد فإنه معنىً مخالفٌ هذا النوع، وقد بيناه فى موضعه»[٦]. ويوشك أن يكون ذلك الموضع فى رسالته الأصولية: «لطيف القول فى البيان عن أصول الأحكام» فإنه ذكر فى «تهذيب الآثار» أنه بين

---

(١) انظر: التبصير (١٣٩).

(٢) السابق (١٦٣-١٦٦).

(٣) الذى يظهر من استعمال ابن جرير لمصطلح (المستفيض) أنه مرادف عنده للمتواتر فانظر لذلك: التبصير ص (١٥٦، ١٦١-١٦٢).

(٤) انظر: تهذيب الآثار - مسند عمر (٢٣٦).

(٥) التهذيب (مسند ابن عباس (٢/ ٧٧١)، وانظر مسند طلحة والزبير (٤٣٩).

(٦) التبصير (١٦٦).

فيها «قيام الحجة بوجوب العمل بخبر الواحد العدل فى الدين»[١].

وعلى العَلَّات، وأيًّا ما كان تفسير ذلك التفاوت الذى أشرنا إليه، فالذى يعنينا منه أن خبر الواحد حجة مقبولة فى العقائد، كما هو فى الأحكام حجة. وهذا أمر يقرره ابن جرير واضحا من الناحية المنهجية، ثم هو كذلك أمر مطرَّد من الناحية التطبيقية فيما يعرض له من أبحاث[٢]. يقول ابن جرير، بعد ما ذكر بعض الصفات الخبرية التى لا تدرك بالعقل، عنده: «فإن كان الخبر الوارد بذلك خبرا تقوم به الحجة مقام المشاهدة والسماع، وجبت الدينونة على سامعه بحقيقته، فى الشهادة عليه بأن ذلك كما جاء به الخبر، نحو شهادته على حقيقة ما عاين وسمع. وإن كان الخبر الوارد بذلك لا يقطع مجيئه العذر ولا يزيل الشك، غير أن ناقلة من أهل الصدق والعدالة، وجب على سامعه تصديقه فى خبره: فى الشهادة عليه بأن ما أخبره به كما أخبره، كقولنا فى أخبار العدول، وقد بينا ذلك فى غير هذا الموضع بما أغنى عن إعادته»[٣].

بل إننا نراه فى رسالته (صريح السنة) يروى حديث جرير بن عبد اللَّه فى (الرؤية)[٤]، ثم يذكر عقبه قول يزيد بن هارون[٥]: «من كذَّب بهذا الحديث فهو

(١) التهذيب - مسند ابن عباس (٢/ ٧٧٠) وقد فُقِدت هذه الرسالة، ضمن ما فُقِد من تراثه!!.

(٢) وربما كان موقفه من ذلك نحوا مما اختاره ابن عبد البر، وحكاه أيضا عن جماعة أهل السنة، من أن خبر الواحد يوجب العمل دون العلم، وأن كلهم -مع ذلك- يدين به فى الاعتقادات. انظر: التمهيد لابن عبد البر (١/ ٧-٨)، وانظر نفس الفكرة عند ابن القيم فى: مختصر الصواعق، ص (٦١٣) وما بعدها. وقارن ذلك بكلام شيخ الإسلام فى المسودة (٢٤٤-٢٤٥).

(٣) التبصير (١٣٩-١٤٠).

(٤) انظر الكلام على الرؤية فى الباب الثانى من هذا البحث، ص (١٨٦) وما بعدها.

(٥) هو يزيد بن هارون بن ثابت السلمي مولاهم، أبو خالد الواسطي، أحد الأئمة المشهورين بالحديث والفقه والصلاح، روى له الجماعة. ت (٢٠٦هـ). انظر: تهذيب الأسماء =

برىء من اللَّه ورسوله، حلف غيرَ مرة». ثم قال ابن جرير: «وأقول أنا: صدق رسول اللَّه، وصدق يزيد وقال الحق»[١]. فى حين أننا نجد نفاةَ الرؤية يردون هذا الحديث لكونه خبرا من أخبار الآحاد..»[٢].

وتبقى هنا مسألة لها أهميتها فيما يتعلق بدلالة النصوص على ما تضمنته من المسائل؛ «فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على صدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة، فقد غلطوا فى ذلك غلطا عظيما، بل ضلوا ضلالا مبينا فى ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة بطريق الخبر المجرد. بل الأمر ما عليه سلف الأمة، أهل العلم والإيمان، من أن اللَّه سبحانه وتعالى بيَّن من الأدلة العقلية التى يُحتاج إليها فى العلم بذلك ما لا يقدر هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه، جاء به القرآن على أحسن وجه»[٣]. وقد حكى ابن الوزير إجماع علماء الإسلام من جميع الطوائف على أن فى القرآن أدلة التوحيد، من غير ظن ولا تقليد[٤].

ونحن نلمس هذه الوجهة فى فهم دلالات النصوص واضحة فى تناول ابن جرير لكثير من الآيات الدالة على وحدانية اللَّه تعالى ذكره، واستحقاقه أن يفرد

= واللغات للنوي (٢/ ١٦٣-١٦٤).

(١) صريح السنة ص (٢٠).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص (٢٦٩).

(٣) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٨)، وانظر أيضا (١/ ٩٨ وما بعدها)، وهى فكرة يُلِحُّ عليها ابن تيمية فى كثير من كتبه - انظر مثلا: الفتاوى (٦/ ٧١)، (١٦/ ٤٧٠)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٤٦).

(٤) انظر: ابن الوزير: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص (١٥) وما بعدها. وراجع ما نقلناه أول المبحث، (ص٤٠) عن القاضى عبد الجبار، وقارن: حاشية الشيخ عبد الرزاق عفيفى على الإحكام للآمدى (١/ ٢٨٣).

بالعبادة دون سواه[١].

ومن الأمثلة على ذلك ما جاء فى تفسيره لقول اللَّه تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى شَكٍّ مِّن دِينِى فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَـٰكِنْ أَعْبُدُ ٱللَّهَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٤﴾﴾ [يونس: ١٠٤]، يقول ابن جرير: «يقول تعالى ذكره، لنبيه محمد ﷺ قل،

يا محمد، لهؤلاء المشركين من قومك الذين عجبوا أن أوحيتُ إليك: إن كنتم فى شك، أيها الناس، من دينى الذى أدعوكم إليه، فلم تعلموا أنه حق من عند اللَّه، فإنى لا أعبد الذين تعبدون من دون اللَّه، من الآلهة والأوثان التى لا تسمع ولا تبصر ولا تغنى عنى شيئا فتشكوا فى صحته.

وهذا تعريض ولَحْنٌ من الكلام لطيف، وإنما معنى الكلام: إن كنتم فى شك من دينى، فلا ينبغى لكم أن تشكوا فيه، وإنما ينبغى لكم أن تشكوا فى الذى أنتم عليه من عبادة الأصنام التى لا تعقل شيئا ولا تضر ولا تنفع؛ فأما دينى فلا ينبغى لكم أن تشكوا فيه، لأنى أعبد الله الذى يقبض الخلق فيميتهم إذا شاء، وينفعهم ويضرهم إن شاء. وذلك أن عبادة من كان كذلك لا يستنكرها ذو فطرة صحيحة وأما عبادة الأوثان فينكرها كل ذى لب وعقل صحيح»[٢].



(١) انظر: استدلال ابن جرير على الوجود والوحدانية فى الباب الثانى من هذا البحث.

(٢) التفسير (١٥/ ٢١٧) ط شاكر.

ثانيا: الإجماع:

لم يخالف فى حجية الإجماع، بصفة عامة، إلَّا النظَّام والإمامية. فأما النظام فقد حُكِى عنه أنه يسوى بين جميع الأمة وبين آحادها، فى تجويزه الخطأ على الجميع، وأنه لا حجة فى الإجماع، وإنما الحجة فى مستنده إذا ظهر لنا(١). وأما الإمامية فالمعتبر عندهم قول الإمام دون سائر الأمة(٢).

وأما أصول الدين (القضايا الكلامية) فالاحتجاج فيها بالإجماع هو من أصول أهل السنة والجماعة: «... وسُمُّوا أهل الجماعة؛ لأن الجماعة هى الإجماع، وضدها الفرقة والإجماع هو الأصل الثالث الذى يُعتمد عليه فى العلم والدين، وهم يَزِنون بهذه الأصول الثلاثة [يعنى: الكتاب والسنة والإجماع] جميع ما عليه الناس من أقوال وأعمال باطنة أو ظاهرة، مما له تعلق بالدين...»(٣).

إلَّا أن المعتزلة ومن تأثر بهم، وقد صدتهم فكرة الدور عن الاستدلال بالدليل السمعى عامةً فى قضايا العدل والتوحيد، قد طبقوا نفس الفكرة على الاستدلال بالإجماع(٤).

وثم **مشكلة** أخرى كانت تعترض من يحتج بالإجماع على مسألة ما؛ إذ كان يمكن خصمه، على فرض تسليمه بحجية الإجماع من حيث الجملةُ، أن يعترض

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشى (٤/ ٤٤٠)، أصول الدين للبغدادى (١٩).

(٢) انظر المصدرين السابقين، وأيضا: الانتصار للخياط (٢٣٢-٢٣٣).

(٣) ابن تيمية: العقيدة الواسطية: ص (١٢٦ - شرح الهراس) وانظر: الانتصار فى الرد على المعتزلة، لابن أبى الخير، (١/ ١١٤-١١٥) د. الشافعى: المدخل (١٦٣).

(٤) انظر: الإحكام للآمدى (١/ ٢٨٣) ومع أنه يرد الاستدلال بالإجماع على وجود الرب تعالى، وصحة الرسالة، من أجل هذه الفكرة، فإنه يقبل الاحتجاج به على العقليات، =

بخلافِهِ هو، فلا يُسَلِّمُ لخصمه انعقادَ الإجماع[١].

وفى موطن واحد يجمع القاضى عبد الجبار هذين الطريقين فى الاعتراض على من احتج عليه بالإجماع؛ إذ يرد احتجاج من يثبت أن كل ما وقع فى العالم من الكفر والمعاصى فبمشيئة اللّه، بإجماع الأمة على قول: ما شاء اللّه كان وما لم يشأ لم يكن، يرد ذلك الاحتجاج بقوله: «الأصل فى الجواب عن ذلك، أن دعوى الإجماع فيها غير ممكن لأنا نُخالف فيه، وإنما هو من إطلاقات المجبرة. على أن الاستدلال بالإجماع على هذه المسألة غير ممكن، لأن كون الإجماع حجة إما أن يستند إلى الكتاب أو إلى السنة، وكلاهما إنما يثبت حجة إذا ثبت عدل الله وحكمته، وأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يشاؤه، فكيف يصح هذا الإجماع»[٢].

رأى الطبرى:

يقرر ابن جرير أن الإجماع حجة لا يجوز الخروج عنها، فى أمر الدين والقرآن[٣]، ويكفى لتثبيت صحة أمرٍ مَا، حكايةُ الإجماع عليه؛ «فإن فيه كفاية كافية من ذكر غيره» ومن احتاج مع الإجماع إلى دليل آخر فقد «عظمت غباوته، واشتدت حيرته، وكان مَغْفَلَةً فى دينه»[٤].

والإجماع عند ابن جرير، على ما فى رسالته الأصولية وغيرها من كتبه، «هو

= كرؤية الرب، ونفى الشريك. وانظر (١/ ٢١١) من نفس المصدر، وأيضا: المدخل ص (١٦٣).

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٣٤، ٣٣٧).

(٢) شرح الأصول الخمسة (٤٦٩).

(٣) انظر: التفسير (٧/ ٣٦) (١١/ ١٢) ط شاكر.

(٤) انظر: التفسير (٣٠/ ١٦٣) ط الفكر، التهذيب - مسند عمر (٢/ ٧٥٣، ٧٧٥).

نقل المتواترين لما أجمع عليه أصحاب رسول اللَّه ﷺ من الآثار، دون أن يكون ذلك رأيا، مأخوذا من جهة القياس..»[١].

ولا شك أن الإجماع الذى ينضبط هو ما كان عليه السلف الصالح، إذ بعدهم كثر الاختلاف وانتشر فى الأمة[٢]، وبهذا يمكن دفع من يشغب على الإجماع من المتأخرين أو الفرق المختلفة، بخلاف نفسه، على نحو ما رأينا من صنيع القاضى عبد الجبار[٣].

ومن المسائل التى احتج فيها ابن جرير بالإجماع على مُخَالِفِهِ ما يتعلق بعدل اللَّه تعالى، والرد على القائلين بالتفويض من أهل القدر. قال:

«وفى إجماع أهل الإسلام جميعا على تصويب القائل: اللهم إنا نستعينك، وتخطئتهم قول القائل اللهم لا تَجُرْ علينا، دليل واضح على خطأ ما قال الذين وصفت قولهم؛ إذ كان تأويل قول القائل عندهم: «اللهم إنا نستعينك»: اللهم لا تترك معونتنا التى تركُكَها جور منك»[٤].

وفى مسألة الإمامة، احتج على عدم جواز عقد الإمامة لغير قرشى، بإجماع الصحابة على تسليم الإمْرَةِ لقريش عن رضا منهم[٥].

---

(١) انظر ما نقله ياقوت عن أبى الحسن عبد اللَّه بن أحمد بن المغلس، الفقيه، فى معجم الأدباء (١٨/ ٧٢).

(٢) ابن تيمية: الواسطية (١٦٣- شرح الهراس).

(٣) والغريب أن المعتزلة يدفعون عن أنفسهم خرق الإجماع فى قولهم بالمنزلة بين المنزلتين وقولهم فى أحكام الفاسق، بأنهم «لم يخالفوا الإجماع، بل عملوا بالمُجمَع عليه فى الصدر الأول، ورفضوا المحدثات المبتدعة»!! المنية والأمل ص(٤)، وانظر الانتصار للخياط ص (٢٣٧) وما بعدها، وأيضا: شرح الأصول الخمسة ص (٧١٦-٧١٧).

(٤) التفسير (١/ ١٦٣)، ويأتى الكلام على هذه المسألة فى فصل القضاء والقدر من الباب الثانى إن شاء اللَّه.

(٥) التبصير (١٥٦-١٥٧).

إلَّا أن تأويل النصوص وفهمها، كان أهم ما عنى ابن جرير بالاحتجاج فيه بإجماع السلف وأهل التأويل وتخطئة من خرج عن ذلك الإجماع[1].



(١) انظر الفصل الثالث من هذا الباب.

المبحث الثانى

موقف الطبرى من الدليل العقلى

إذا كانت مكانة الدليل النقلى (السمعى) قد تراجعت بصفة عامة، لدى المعتزلة ومن تَحَذَّاهم، لصالح الدليل العقلى، فلقد حُكى هنا موقف مقابل عَمَّن يُسَمَّون بالحَشْوِيَّة، حيث قيل: إن هؤلاء يعتمدون على النص وحده طريقا إلى المعرفة الاعتقادية خاصة، والدينية بصفة عامة، ويرفضون العقل وأدلته[١].

يقول ابن رشد: «وأما الفرقة التى تُدْعى بالحشوية، فإنهم قالوا: إن طريق معرفة وجود اللَّه تعالى هو السمع لا العقل.. يُتَلقى من صاحب الشرع، ويُؤْمَن به إيمانا، كما يُتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل»[٢].

والواقع أن هؤلاء المُسَمَّيْن ليسوا فرقة متميزة بمقالة لها، أو رئيس تتبعه، شأن سائر الفرق...[٣]. بل لا يُدرى فى واقع الأمر مَنْ هؤلاء[٤].

وأول من عرف عنه النبز بهذا اللقب فى الإسلام عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة؛ فإنه ذُكِرَ له عن ابن عمر -رضى الله عنهما- شىء يخالف قوله، فقال: «كان ابن عمر حشويا»[٥]!!!

---

(١) انظر: الشافعى: المدخل إلى دراسة علم الكلام: ص (٧٦).

(٢) مناهج الأدلة (١٣٥)، وقد نقل ابن تيمية كلامه وانتقده فى غير موطن من كتبه. انظر مثلا: درء التعارض (٧/ ٣٤٧ وما بعدها).

(٣) انظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٤٢)، الشافعى: المدخل (٧٥) وقارن: النشار: نشأة الفكر (١/ ٢٨٦).

(٤) ابن تيمية: منهاج السنة (٢/ ٥٢٠)، وانظر الخلاف فى «الحشوية» ومن هم: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى (١/ ٣٩٦-٣٩٧)، ونشأة الفكر، للنشار (١/ ٢٨٥) وما بعدها.

(٥) ابن تيمية: بيان تلبيس (١/ ٢٤٤)، النشار: (١/ ٣٧٤)، وهى كلمة من القِحَة بحيث لا =

ثم تقلدت ذلك المعتزلة، ومن وافقهم عليه، ينبزون به أهل السنة، حتى قال أبو حاتم الرازى من أئمة المحدِّثين، وعبد القادر الجيلانى، من أئمة الصوفية: علامة الزنادقة تسميةُ أهل الحديث حشوية[١]، وإنما مرادهم بذلك: كل من قال بالصفات، وأثبت القدر[٢].

ثم أخذ متأخرو الرافضة ذلك ضمن ما أخذوا عن المعتزلة، فلَقّبوا أهل السنة بالجمهور أخذًا من هذا الاسم، وأخذ ذلك عنهم القرامطة... ثم الفلاسفة أيضا تسمى من أقر بالمعاد الجسمي والنعيم الحسي حشويا. ثم تبع الأشاعرةُ المعتزلةَ فى ذلك، فَسَمَّوا من أقر بما ينكرون من الصفات، ومن يذم ما دخلوا فيه من بدع أهل الكلام والإرجاء، حشويا، وعن (الأشاعرة) تلقى ذلك ابن رشد وغيره.

وهذا الذى نقله ابن رشد عن (الحشوية) لا يعرف عالم معروف فى الإسلام قال به، ولا طائفة تقلدته وإنما نقلته المعتزلة ومن تبعهم بطريق اللزوم، لا أنهم سمعوه منهم، أو وجدوه مأثورا عنهم[٣].

= تحتاج إلى تعليق، هذا إن صحت عن عمرو. وانظر موقفين مختلفين للدكتور النشار إزاءها فى: نشأة الفكر (١/ ٢٤٤)، (١/ ٢٨٥) وما بعدها.

(١) مقالة أبى حاتم رواها عنه الصابونى فى: اعتقاد السلف (١/ ١٣٢ منيرية)، وكلام الجيلانى فى كتابه الغنية (١/ ٨٠) وانظر دفع تلك التهمة عن أهل الحديث عند ابن تيمية فى المصادر السابقة، وفى نقض المنطق (٢٢-٢٣، ٧٣-٧٤)، وأيضًا: ابن الوزير: الروض الباسم (١/ ١٢٠-١٢٤)، الألوسى: شرح مسائل الجاهلية (١٠٠-١٠٥).

(٢) انظر: ابن تيمية: بيان تلبيس (١/ ٢٤٤-٢٤٥)، وقارن: شرح الأصول الخمسة (٥٢٧)، ومقدمة رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٦)، والإرشاد للجوينى (١٥٠، ١٥٢)، وتعليقات الكوثرى على: التنبيه للملطى (٧٠،٩٧، ١٠٧، ...)، والتبصير (٧٣،١٠٠)، وغيرها من كتبه.

(٣) ابن تيمية: بيان تلبيس (١/ ٢٤٤-٢٤٥).

رأى الطبرى:

إذا كنا قد تبينا اعتداد ابن جرير بالدليلين السمعى والعقلى، معا، فى إثبات العدل والتوحيد، فإن قوله بعد ما ذكر ما يدركه العقل من الصفات[١]: «ولِلَّه تعالى ذكره أسماء وصفات، جاء بها كتابه وأخبر بها نبيه ﷺ»، وتقريره أن «علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا بالرَّوِيةِ والفكرة..»[٢]، يدل على أن العقل لا يدرك كل ما يتعلق بـ (التوحيد والعدل)؛ وإنما يدرك ما يدرك من ذلك على وجه الجملة، وأما الذى يدل على تفصيل ذلك، كما يدل على جملته أيضا، فليس إلَّا السمع.

وهذا يدلنا على أن الدليل السمعى عند ابن جرير -كما هو عند أهل السنة- هو الأصل فى معرفة اللَّه تعالى وتوحيده وعدله، كما هو الأصل فى «شرائعه التى شرعها لخلقه..»، وهو ما يبدو أكثر وضوحا فى الفصول التطبيقية على آرائه، فى بعض القضايا الكلامية التى دار الخلاف حولها.

وبناءً على ذلك المنهج، ينعَى ابن جرير على نفاة (الرؤية) بناءهم موقفَهم ذلك على (عقولهم) حتى أنكروا ما ثبتت به الأخبار: «وتأول بعضهم فى الأخبار التى رويت عن رسول اللَّه ﷺ بتصحيح القول برؤية أهل الجنة ربَّهم يوم القيامة تأويلات، وأنكر بعضهم مجيئها، ودافعوا أن يكون ذلك من قول رسول اللَّه ﷺ، وردوا القول فيه إلى عقولهم؛ فزعموا أن عقولهم تحيل جواز الرؤية على اللَّه عز وجل، بالأبصار، وأتوا فى ذلك بضروب من التمويهات، وأكثروا القول فيه من جهة الاستخراجات..»[٣].

---

(١) انظر ما يأتى - إن شاء اللَّه - فى الباب الثانى حول ذلك. ص (١٣٤) وما بعدها.

(٢) التبصير (١٣٣) وأيضا (١٣٩).

(٣) التفسير (١٢/١٧) ط شاكر.

وبعد أن يذكر الخلاف حول هذه المسألة، وما يختاره فيها، يعود ليحكم على هؤلاء النفاة بأنهم: «لا يرجعون من قولهم إلَّا إلى ما لبس عليهم الشيطان، مما يسهل على أهل الحق البيان عن فساده، وأنهم لا يرجعون فى قولهم إلى آية من التنزيل محكمة، ولا رواية عن رسول اللَّه ﷺ صحيحة ولا سقيمة، فهم فى الظلمات يخبطون، وفى العمياء يترددون، نعوذ باللَّه من الحيرة والضلالة»(١).

وحيث يدلنا ذلك منه على موقفه ممن يعارضون (النص) أو الدليل السمعى بالأقيسة العقلية، وأن الأصل الحاكم على غيره هو الدليل السمعى، فإنه فى موطن آخر يقرر أن التعارض بين (السمع) و (العقل) غير وارد أصلا، وأن العقل لا يحيل ما أتى به (النص) وإن كنا لم نُعاين مثله.

وفى ذلك يورد على مخالفيه، نفاة عذاب القبر، سؤالا - على وجه المعارضة - حول قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر: ٣٦]، ينبنى على أنهم إن أقروا بأن ذلك كائن:

«قيل لهم: فَصَدَّقتم بخبر اللَّه - جل ثناؤه - بما هو ممكن فى العقول كونه، أو بما هو غير ممكن فيها كونه؟

فإن زعموا أنهم أجازوا ما هو غير ممكن فى العقول كونه، زعموا أن خبر اللَّه -عز وجل- بذلك تُكَذِّب به العقول وتدفع(٢) صحته، وذلك باللَّه كفر عندنا وعندهم، ولا إخالهم يقولون ذلك»(٣).

وحيث كان السمعُ هو الأصل، وحيث لا يأتى السمع بما يحيله العقل، فلا تعارض بينهما، إذ الفرعُ (العقل) لا يعارض الأصل (السمع) ولا يبطله، وما

(١) السابق (١٢/ ٣٢٧) ط شاكر.

(٢) فى المطبوع: ترفع - بالراء - والصواب من المخطوط.

(٣) التبصير (٢١١)، وانظر الكلام على عذاب القبر فى الباب الثالث ص

يتوهم معارضته للسمع، فإنما هى (تمويهات). يقول: «القياس عند أهله: إلحاق الفروع الحادثة بالأصول المحكمة، فأما إبطال الأصول بالفروع، فذلك هو الجهل الأكبر»[١].

ويبقى حول مكانة الدليل العقلى عند ابن جرير، واعتداده بالنظر طريقًا لمعرفة اللَّه وتوحيده، مسألتان ندرسهما فيما يلى، إن شاء اللَّه تعالى:

أولًا: وجوب النظر والاستدلال:

يقول ابن جرير: «كل من بلغ حد التكليف من الذكور والإناث، وذلك قبل أن يحتلم الغلامُ أو يبلغ حد الاحتلام، وأن تحيض الجارية أو تبلغ حد المحيض، فلم يعرف صانعه بأسمائه وصفاته التى تدرك بالأدلة، بعد بلوغه الحد الذى حددتُ، فهو كافر حلال الدم والمال إلَّا أن يكون من أهل العهد..»[٢].

ونحن إذا تدبرنا نص ابن جرير وجدناه يشير إلى أن أول واجب على المكلف هو أن (يعرف صانعه..)، ولم يعين أن تكون تلك المعرفة من طريق الاستدلال. وبناءً على أن ما يعرف استدلالًا، قد يعلم كذلك- ضرورة، فيعلم تارة بهذا و تارة بهذا[٣]، فربما كان مراد ابن جرير هنا أن يكون كل مكلف بالغٍ هذا الحدَّ الذى حده، عارفًا بربه، بأسمائه وصفاته..، وسواء أكانت تلك المعرفة بأصل الفطرة التى فطر اللَّه الناس عليها، وهى الإسلام[٤]، وإخلاص

(١) تهذيب الآثار - مسند ابن عباس - (١/ ٧٣)، وهذا النقل وإن كان تعليقا على خلاف فقهى، فإنه فى ضوء ما بدا لنا من صنيع ابن جرير، منهج عام فى موقفة من الأدلة، وانظر نموذجا طريفا لذلك فى تحليله لموقف إبليس وتكبره عن السجود لآدم. (١٢/ ٣٢٧) ط شاكر، وقارن بالكشاف وحاشيته (٤/ ١٠٦-١٠٧).

(٢) التبصير (١٢٣).

(٣) انظر: أصول الدين للبغدادى (١٥).

(٤) انظر تفسير ابن جرير لآية الروم (٣٠): (٢١/ ٤٠-٤١) ط الفكر.

الطاعة للَّه، أم كانت بالنظر والاستدلال.

لا سيما ونحن نجده بعدما يشير إلى الصفات العقلية -عنده- يقول: «الذى ذكرنا قبلُ من صفاته لا يعذر بالجهل به أحد بلغ حد التكليف، كان ممن أتاه من اللَّه تعالى ذكره رسول أو لم يأته رسول، عاين من الخلق غيره أولم يعاين أحدا سوى نفسه»[(١)].

إلَّا أن قول ابن جرير، قبل هذا النص الذى نقلناه بصفحات: «فأما الذى لا يجوز الجهل به من دين اللَّه لمن كان من أهل التكليف، لوجوده[(٢)] الأدلةَ متفقة فى الدلالة عليه غير مختلفة، ظاهرة للحس غير خفية، فتوحيد اللَّه. . »[(٣)]، ثم قوله: «ألا ترى أن السماء ليست بأبين فى الدلالة من الأرض، ولا الأرض من الجبال، ولا الجبال من البهائم، ولاشيء من المحسوسات وإن كبر وعظم، بأدل على ذلك من شيء فيها، وإن صغر ولطف. . »[(٤)]. أقول: إن هذا الكلام من ابن جرير قد يؤيد ما ذكره ابن حزم عنه من إيجابه أن تكون المعرفة من طريق الاستدلال، وأنه لا يكون مسلمًا إلا من استدل[(٥)]، لا سيما وهو لم يشر هنا إلى المعرفة الفطرية، مع أنها كانت تكون أقوى لحجته على ما ذهب إليه من عدم جواز الجهل بتوحيد اللَّه. ولعل ذلك -أيضا- هو ما يشير إليه تعليله عدمَ قبول الإيمان عند طلوع الشمس من مغربها، ممن لم يكن آمن من قبل، بأن «تلك حال لا يمتنع الخلق من الإقرار بوحدانية الله، لمعاينتهم من أهوال ذلك اليوم ما ترتفع

---

(١) التبصير (١٣٢).

(٢) فى التبصير (١١٦) - المطبوع - لوجود، والتصويب من المخطوط. وفيه أيضا: لمن كان فى قلبه من أهل. . ، وقوله (فى قلبه) مضروب عليه فى المخطوط.

(٣) التبصير (١١٦-١١٧).

(٤) السابق (١٢٢)، وقد تعرض أيضا ص (١٢٣) إلى الوقت الذى يلزم فيه المكلفَ (فرضُ النظر والفكر فى مدبره وصانعه)، وانظر: التفسير (٧/ ٤٧٦) ط شاكر.

(٥) انظر: الفصل (٤/ ٢٨)، وقد نَسَب ذلك إلى الأشاعرة أيضا.

معه حاجتهم إلى الفكر والاستدلال والبحث والاعتبار»(١).

إننا - فى تأريخنا لآراء ابن جرير - نجد نفس الفكرة التى أشرنا إليها هنا: فكرة أن السماء والأرض، والجبال والبهائم . . . ، وكل دقيق أو جليل من الخلق، متفق الدلالة على الله تعالى، وأن الذى يجهل موضع ذلك من الدلالة، مفرط فى النظر، هذه الفكرة، وبعبارة قريبة جدًّا، نجدها عند الجاحظ، حيث يقول:

«ثم اعلم أن الجبل ليس بأدل من الحصاة، ولا الفَلَك المشتمل على عالمنا هذا بأدل على الله من بدن الإنسان. وأنّ صغير ذلك ودقيقه، كعظيمه وجليله، ولم تفترق الأمور فى حقائقها، وإنما افترق المفكرون فيها.

ومَنْ أهمل النظر، وأَغفَلَ مواضعَ الفَرْق، وفُصول الحدود؛ فمِنْ قِبَلِ تركِ النظرِ، ومِن قبلَ قطع النظرِ، ومِن قِبل النظرِ مِنْ غيرِ وجهةِ النظرِ، واستتمام النظر، مع انتظام المقدمات - اختلفوا»(٢).

وعلى حالةٍ، فإيجاب النظر والاستدلال هو فى الأصل قول المعتزلة: «إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب اللَّه عليك؟ فقل: النظر المؤدى إلى معرفة اللَّه تعالى؛ لأنه تعالى لا يُعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر»(٣).

ثم انتقلت عنهم هذه الفكرة إلى الأشاعرة، حيث قال بها أكثرهم، على خلافٍ بينهم فى أول الواجبات(٤).

---

(١) التفسير: (١٢/ ٢٦٦) ط شاكر.

(٢) الحيوان: (٣: ٢٩٩) ت عبد السلام هارون.

(٣) شرح الأصول الخمسة (٣٩)، وقد حكى ص (٥٢) خلاف البلخى وأصحاب المعارف - من المعتزلة - لسائر المعتزلة فى ذلك.

(٤) انظر: الإنصاف للباقلانى (٢٢)، أصول الدين للبغدادى (٢١٠)، وقارن: درء تعارض =

والصواب ما عليه جمهور طوائف المسلمين من أن معرفة اللّه -تعالى- يمكن أن تقع ضرورة، ويمكن أن تقع نظرًا، وليس فى الكتاب ولا السنة إيجاب النظر على كل أحد، ولا أنه أول الواجبات، وإنما فى القرآن الأمر بالنظر لبعض الناس، وهذا هو الموافق لقول من يقول: إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلّا به.

والذى كان النبى ﷺ يدعو الناس إليه، ويأمرهم به، أولَ ما يأمرهم، إنما هو الشهادتان، وبذلك أمر أصحابه أن يفعلوا مع الناس، كما فى حديث بعث معاذ إلى اليمن: «إنك تَقْدَمُ على قوم من أهل الكتاب، فليكن أولَ ما تدعوهم إلى أن يوحدوا اللّه »[1].

وفى رواية: «فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلّا اللّه. . »[2] وهكذا سائر الأحاديث، وهذا مما اتفق عليه أئمة الدين وعلماء المسلمين[3].

وأما عن وقت التكليف بهذا النظر، فقد ذكر ابن جرير أن الصبى يكون، «مع بلوغه حد التميز بين ماله فيه الحظ، وعليه فيه البخس. . وذلك قد يكون فى حال بلوغ الصبى سبع سنين أو ثمان سنين. . »، قد تأهل للنظر والفكر فى (مدبره وصانعه). ثم هو بعد ذلك مُمْهَل -لهذا الاستدلال- مدةً من الوقت، ستَّ سنين أو أكثر. «وفى قدر ذلك من المهَل، وفى أقل منه ما يتذكر من هو متذكر، ويعتبر من هو معتبر. . »[4].

وما ذكره ابن جرير، من عدم اشتراط البلوغ لوجوب المعرفة والنظر، قد قال

= العقل والنقل (٧/ ٤٦٠-٤٦١).

(١) انظر: صحيح البخارى - كتاب التوحيد ح (٧٣٧٢).

(٢) البخارى - كتاب الزكاة، ح (١٤٦٩) مسلم - كتاب الإيمان، ح (١٩).

(٣) انظر: درء التعارض (٧/ ٣٥٤ وما بعدها) و (٨/ ٦ وما بعدها)، وانظر أيضا: الفِصل، لابن حزم (٤/ ٣٠ -٣١، ٣٥) فتح البارى (١٣/ ٣٦١) وما بعدها، شرح الفقه الأكبر للملا على القارى ص (١٤٤).

(٤) انظر: التبصير (١٢٣-١٢٤).

به المعتزلة أيضا، وجمهور الماتريدية[١]، حتى قال أبو منصور الماتريدى فى صبى عاقل: إنه يجب عليه معرفة اللّه وإن لم يبلغ الحنث[٢]. إلَّا أن المعتزلة قالوا: إن وقت وجوب الإيمان هو وقت صحته، فكل من صح منه الإيمان وجب عليه[٣].

وأما المهلة التى أشار إليها ابن جرير بين الوقت الذى يتمكن فيه من النظر والمعرفة، والوقت الذى يجب عليه فيه معرفة الخالق بأسمائه وصفاته، والحكم عليه بالكفر إن لم يعرفه، هذه المهلة إنما يقول بها - مع ابن جرير - جمهور الماتريدية الذين لا يشترطون البلوغ فى صحة المعرفة. وهذه المدة عندهم ليست معينة.

واستدلوا على ذلك بأن لفظة (ما) فى قول اللّه تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ﴾ [فاطر: ٣٧] «عبارة عن مدة الاستدلال، وإبهامُها بلا بيان دليل على عدم تَقَدُّرِها بمقدار معلوم للعباد، فقدر مدة التذكر مُفَوَّضٌ إلى اللّه تعالى»[٤].

وهذا هو الذى يظهر من صنيع ابن جرير، أيضا. إلَّا أنه حاول أن يذكرها على وجه التقريب: «وربما كان ذلك قدر عشر سنين، وربما كان ثمانيًا، وربما كان أقل وأكثر. وأقل ما يكون: ستُّ سنين..»[٥].

على أننا لا نجد فى تفسير ابن جرير لآية «فاطر» السابقة، والتى يستند إليها

---

(١) انظر أصول الدين للبغدادى (٢٥٦)، إشارات المرام للبياضى (٧٥وما بعدها)، شرح الفقه الأكبر (١٣٧-١٣٨)، وانظر أيضًا: درء التعارض (٩/ ٥٩).

(٢) ذكره طائفة من مصنفى الماتريدية وغيرهم، انظر: شرح التلويح على التوضيح - للتفتازانى - (٢/ ٣٢٠)، شرح الفقه الأكبر (١٣٧)، درء تعارض (٩/ ٦٢).

(٣) أصول الدين (٢٥٦).

(٤) إشارات المرام (٧٧)، وانظر: شرح التلويح (٢/ ٣٢١)، نظم الفرائد لشيخ زاده (٤٩).

(٥) التبصير (١٢٤).

الماتريدية، إشارةً من قريب أو بعيد لهذه الفكرة، وإنما ذكر اختلاف «أهل التأويل فى مبلغ ذلك» هل هو أربعون سنةً، أو ستون؟ واختار «قول من قال: ذلك أربعون سنة؛ لأن فى الأربعين يتناهى عقل الإنسان وفهمه، وما قبل ذلك وما بعده منتقص عن كماله فى حال الأربعين»[١].

وإذا كان ابن جرير يقول بمدة (المهلة) خلافا للمعتزلة، فإنه بنى هذه الفكرة على أن من بلغ حد التميز، فإنه يمتنع «أن يُخْلِيَه داعى الرحمن وداعى الشيطان من الدعاء، هذا إلى معرفة الرحمن وطاعته، وهذا إلى اتباع الشيطان وخطواته، كما قال اللَّه تعالى ذكره: ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦٨﴾﴾ [البقرة: ٢٦٨]»[٢].

وهذا الذى أشار إليه ابن جرير، واعتمد عليه فى تصحيح النظر قبل البلوغ - فى مدة (المهلة) - هو نفس فكرة الخاطر التى اعتمد عليها المعتزلة فى إيجاب الاستدلال والنظر من طريق العقل قبل الشرع: «قلب العاقل لا يخلو من خاطرين؛ أحدهما من قبل اللَّه تعالى، يدعوه به إلى معرفته والاستدلال عليه، والثانى من قبل الشيطان الداعى له إلى الكفر..»[٣].

على أننا نعود لنشير مرة أخرى إلى أنه لا أثر لهذه الفكرة فى تفسير ابن جرير لآية البقرة السابقة التى أوردها هنا، رغم أنه روى فيها بعض الأحاديث التى قد تبدو مؤيدة لها، إلَّا أنه لم يبن عليها هذه الفكرة التى ذكرها هنا - فى التبصير - بل ولم يشر إليها من قريب ولا من بعيد[٤]!!

---

(١) انظر: التفسير (٢٢/ ١٤١-١٤٢) ط الفكر.

(٢) التبصير (١٢٤).

(٣) أصول الدين للبغدادى (٢٠٣)، (٢٦-٢٨، ١٥٥-١٥٦) من نفس المصدر. وأيضًا: مقالات الأشعري (٢/ ١١٣-١١٤)، نهاية الإقدام (٤٦٠-٤٦١).

(٤) انظر: التفسير (٥/ ٥٧١- ٥٧٥) ط شاكر.

والصواب فى ذلك أيضا أنه لا يجب شيء على الصبى قبل البلوغ، وأن ذلك هو الحد الذى يُفرِّق فيه بين المؤمن والكافر، لعموم قوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: . . وعن الصبى حتى يحتلم. .»[١]، وهو قول أكثر العلماء، وإليه ذهب الأشاعرة، وكثير من محققى الأحناف (الماتريدية)[٢].

***

(١) حديث صحيح، رواه أبو داود والترمذى والنسائى وغيرهم. انظر تخريجه ودراسة أسانيده فى: إرواء الغليل للألبانى (٢/ ٤-٧) برقم (٢٩٧).

(٢) انظر: الفصل (٤/ ٣٣)، أصول الدين (٢٥٦)، درء تعارض (٩/ ٦٢)، شرح التلويح (٢/ ٣٢٠).

ثانيا: حكم الجاهل والمخطىء فى التوحيد:

يرى ابن جرير «أن كل محسوس أدركته حاسةُ خلقٍ فى الدنيا، فدليل لكل مستدل على وحدانية اللَّه عز وجل وأسمائه وصفاته وعدله، وكل دال على ذلك فهو فى الدلالة عليه متفق غير مفترق، ومؤتلف غير مختلف»[١]. ومن ثَمَّ، فهو يقرر «أن كل من بلغ حد التكليف، من أهل الصحة والسلامة، فلن يعدم دليلا وبرهانا واضحا يدله على وحدانية ربه، جل ثناؤه، ويوضح له حقيقة صحة ذلك. ولذلك لم يعذر اللَّه، جل ذكره، أحدا كان بالصفة التى وصفت، بالجهل [به][٢] وبأسمائه، وألحقه، إن مات على الجهل به، بمنازل أهل العناد فيه تعالى ذكره، والخلافِ عليه، بعد العلم به وبربوبيته، فى أحكام الدنيا وعذاب الآخرة؛ فقال -جل ثناؤه-: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ﴿١٠٥﴾﴾[الكهف: ١٠٣-١٠٥] فسوى، جل ثناؤه، بين هذا العامل فى غير ما يرضيه على حسبانه أنه فى عمله عامل بما يرضيه، فى تسميته فى الدنيا بأسماء أعدائه المعاندين له، الجاحدين ربوبيته، مع علمهم بأنه ربهم، وألحقه بهم فى الآخرة فى العقاب والعذاب، وذلك لما وصفنا من استواء حال المجتهد المخطئ فى وحدانيته وأسمائه وصفاته وعدله، وحال المعاند فى ذلك..»[٣].

وفى تفسيره لآية (الكهف) التى ذكرها، يكرر ابن جرير قريبا من ذلك المعنى، ويجعلها - فى عدة آيات نظائر لها - «من أدل الدلائل على خطأ قول من زعم أنه

(١) التبصير ص (١٢٠). وابن جرير يكرر هذه الفكرة فى رسالته التبصير انظر ص (١١٦وما بعدها) وانظر كذلك استدلاله على الوجود والوحدانية فى الباب الثانى من هذا البحث.

(٢) به: سقطت من المطبوع، وأثبتها من المخطوط.

(٣) التبصير (١١٧).

لا يكفر باللّه أحد إلّا من حيث يقصد إلى الكفر بعد العلم بوحدانيته . . »[١] .

وفى نص آخر ، ربما يكون أكثر إشكالًا ، يُلمح ابن جرير إلى عدم اشتراط العلم وقيام الحجة فى مؤاخذة من ضيع فرائض الله وحدوده. ففى تفسيره لقوله عز وجل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾﴾.

يقول:

«والإفساد فى الأرض العمل فيها بما نهى الله جل ثناؤه عنه، وتضييع ما أمر الله بحفظه، فذلك جملة الإفساد، كما قال جل ثناؤه فى كتابه مخبرًا عن قيل ملائكته: قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، يعنون بذلك: أتجعل فى الأرض من يعصيك ويخالف أمرك؛ فكذلك صفة أهل النفاق مفسدون فى الأرض بمعصيتهم فيها ربهم، وركوبهم فيها ما نهاهم عن ركوبه، وتضييعهم فرائضه وشكهم فى دين الله الذى لا يقبل من أحد عملًا إلا بالتصديق به والإيقان بحقيقته، وكذبهم المؤمنين بدعواهم غير ما هم عليه مقيمون من الشك والريب وبمظاهرتهم أهل التكذيب بالله وكتبه ورسله على أولياء الله إذا وجدوا إلى ذلك سبيلا .

فذلك إفساد المنافقين فى أرض الله، وهم يحسبون أنهم بفعلهم ذلك مصلحون فيها .

فلم يُسقط الله - جل ثناؤه - عنهم عقوبته، ولا خفف عنهم أليم ما أعد من عقابه لأهل معصيته بحسبانهم أنهم فيها أتوا من معاصى الله مصلحون، بل أوجب لهم الدرك الأسفل من ناره، والأليم من عذابه، والعار العاجل بسبِّ الله إياهم وشتمه لهم، فقال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا

---

(١) انظر التفسير (١٦/ ٣٢-٣٥)، وانظر نصوصا أخرى فى نفس المعنى فى التفسير (١١/ ٢٧٤، ٢٩٠، ٢٩٥) (١٢/ ٣٨٨) ط شاكر.

﴿يَشْعُرُونَ ١٢﴾ - وذلك من حكم الله جل ثناؤه فيهم - أدلُّ الدليل على تكذيبه تعالى قول القائلين: إن عقوبات الله لا يستحقها إلا المعاند ربه فيما لزمه من حقوقه وفروضه بعد علمه وثبوت الحجة عليه بمعرفته بلزوم ذلك إياه[١]. اهـ.

ولعل هذه النقطة من منهج ابن جرير كانت هى دافعه إلى (إكفار أهل الأهواء) والشدة على مخالفيه[٢].

وما يقرره ابن جرير هنا من أن الأدلة الظاهرة للحس.. حجة تقطع عذر الجاهل والمخالف، رُوِيَ نحوُه عن الإمام أبى حنيفة رحمه الله: «لا عذر لأحد فى الجهل بخالقه، لما يَرَى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه..»[٣].

وعلى الرغم من أن الذى يظهر من عبارة الإمام أنه يعنى أصل المعرفة الجُمْلِيَّة باللَّه (الخالق)، وكما تشير إليه عبارة أخرى رُوِيت عنه: «لو لم يبعث اللَّه رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم»[٤]، فقد توسع أصحابه (من الماتريدية) من بعده فى فهم مدلول هاتين العبارتين -إن صحتا عنه- لتشمل «معرفة وجوده تعالى ووحدته، واتصافه بما يليق: من الحياة والعلم والقدرة وغيرها، وكونه محدثا للعالم»[٥] وهذا الذى قرره شراح عبارة الإمام، وذهب إليه جمهور الماتريدية، هو نفس ما نجده عند ابن جرير[٦].

---

(١) التفسير (١/ ٢٨٩ - ٢٩٠) ط شاكر.

(٢) انظر: ما نقله ياقوت عن أبى بكر بن كامل، تلميذ الطبرى، فى ذلك: معجم الأدباء (١٨/ ٨٤)، وما نقله أيضا (١٨/ ٨٣)، وانظر نموذجا لهذا فى موقفه من القائلين بخلق القرآن فى الباب الثانى.

(٣) إشارات المرام ص(٨٢)، شرح الفقه الأكبر ص (١٠٦).

(٤) الإشارات ص (٧٥)، شرح الفقه، نفس الصفحة.

(٥) نظم الفرائد، لشيخ زاده ص (٤٦) وانظر: إشارات المرام ص (٧٥).

(٦) انظر الكلام على الصفات العقلية عند ابن جرير فى الباب الثانى من هذا البحث.

وما يشير إليه أيضا من تكفير المخطئ، وعدم عذره، ربما ألمحت إليه عبارات بعض الأئمة، كالمأثور عن الإمام الشافعى فى ذمه للكلام ونهيه عنه: «.. تناظروا فى شىء إن أخطأتم فيه يقال لكم: أخطأتم. ولا تناظروا فى شىء إن أخطأتم فيه يقال: كفرتم»[١].

إلّا أن هذه الطريقة صارت أصلا أصيلا على يد المعتزلة ومن تبعهم: يقسمون الدين إلى أصول وفروع؛ أصول تدرك بالعقل، من غير تقدم الشرع، ويكفر المخالف فيها، وفروع تدرك بالشرع ولا يكفر المخالف فيها[٢]. وعن هؤلاء تلقاه من ذكره من الفقهاء فى كتبهم[٣].

وهذا الفرق ليس له أصل -فى الواقع- لا عن الصحابة ولا عن التابعين لهم بإحسان، ولا عن أئمة الإسلام. وليس له كذلك ضابط بَيِّن يَسْلَم لقائله طردا وعكسا. وصار تُكَأَة لكل من يبتدع قولا ليس فى كتاب ولا سنة، ثم يكفر من خالفه أو يبدعه[٤].

ثم التكفير حكم شرعى متلقى عن صاحب الشريعة؛ فالكافر من كَفَّرهُ اللّه ورسوله، «وأصل الكفر والنفاق هو الكفر بالرسل، وبما جاءوا به؛ فإن هذا هو الكفر الذى يستحق صاحبه العذاب فى الآخرة»[٥]، سواء كان ذلك فى المسائل العلمية (الخبرية) أم فى المسائل العملية (الطلبية). وأما العقل، فإنه وإن

(١) مناقب الشافعى، للبيهقى: (١/ ٤٥٩)، وانظر رواية أخرى (١/ ٤٦٠) وانظر أيضا: شرح الفقه الأكبر ص (١١١).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٤٢-٢٤٣)، مختصر الصواعق المرسلة ص (٦١٨-٦٢١)، وانظر أيضا الفصل (٣/ ١٣٧، ١٤٣).

(٣) انظر: المسائل الماردينية لابن تيمية: ص (٧٢).

(٤) انظر المصادر فى الحاشيتين السابقتين، وأيضا: مجموع الفتاوى (٦/ ٢٠٤) وقارن: شرح الأصول الخمسة (١٢٥-١٢٦)، (٢٧٦).

(٥) مجموع الفتاوى (١١/ ١٨٦).

كان قد يعلم به صواب القول وخطؤه، فليس كل ما كان خطأ فى العقل يكون كفرا فى الشرع، كما أنه ليس كل ما كان صوابا فى العقل تجب فى الشرع معرفته[١]. قال ابن حزم، بعد بحث خلاف الناس فيمن يكفر ومن لا يكفر:

«ونحن نختصرها ههنا، إن شاء اللَّه تعالى، ونوضح كل ما أطلنا فيه. قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقال تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ﴾ [الأنعام: ١٩]، وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]، فهذه الآيات فيها بيان جميع هذا الباب؛ فصح أنه لا يكفر أحد حتى يبلغه أمر النبى ﷺ، فإن بلغه فلم يؤمن به فهو كافر، فإن آمن به ثم اعتقد ما شاء اللَّه أن يعتقده فى نِحْلَة أو فُتْيا، أو عمل ما شاء اللَّه تعالى أن يعمله، دون أن يبلغه فى ذلك عن النبى ﷺ حكم بخلاف ما اعتقد أو قال أو عمل، فلا شيء عليه أصلا حتى يبلغه.

فإن بلغه وصح عنده؛ فإن خالفه مجتهدًا فيما لم يَبِنْ له وجه الحق فى ذلك فهو مخطئ معذور مأجور مرة واحدة، كما قال عليه السلام: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر»[٢]. وكل معتقد أو قائل أو عامل فهو حاكم فى ذلك الشيء.

وإن خالفه بعمله معاندًا للحق[٣]، معتقدا بخلاف ما عمل به، فهو مؤمن

---

(١) انظر: درء التعارض (١/ ٢٤٢-٢٤٣)، مختصر الصواعق ص (٦٢٠)، وانظر أيضا: الفصل (٣/ ١٣٨)، الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص (١٥٥).

(٢) الحديث رواه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦). من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه.

(٣) يعني: تاركًا له، مخالفًا بعمله، وليس مراده: محادة الحق، وجحوده. وفى «المصباح المنير»: و«(عَنَدَ) العِرْق (عُنُودًا)، من باب نزل، إذا كثر ما يخرج منه . . . ومنه قيل: (عاند) فلانٌ (عِنَادًا) من باب قاتل، إذا ركب الخلاف والعصيان» اهـ المصباح المنير للفيومي، (عند) (ص٤٣١).

فاسق[١]. وإن خالفه معاندًا بقوله أو قلبه، فهو كافر مشرك، سواء ذلك فى المعتقدات والفتيا، للنصوص التى أوردناها، وهو قول إسحاق بن راهويه وغيره، وبه نقول»[٢].

ولشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - حول هذه المسألة نصوص كثيرة، وبحوث مفيدة فى تأصليها، فمن ذلك قوله:

«ولا ريب أن **من اجتهد فى طلب الحق والدين من جهة الرسول** ﷺ، وأخطأ فى بعض ذلك، فالله يغفر له خطأه، تحقيقًا للدعاء الذى استجابه الله لنبيه وللمؤمنين، حيث قالوا: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[٣].

وقال أيضًا - فى نص آخر -:

«وأما التكفير، فالصواب أنه من اجتهد من أمة محمد ﷺ وقصد الحق

ويوضح ذلك من كلام ابن حزم قوله قبل هذه العبارة بأسطر: وإن كان قد قامت الحجة عليه، وتبين له الحق، فعَنَد عن الحق، غير معارض له تعالى، ولا لرسوله، ﷺ، فهو فاسق، لجراءته على الله تعالى، بإصراره على الأمر الحرام؛ فإن عند عن الحق معارضا لله تعالى ولرسوله ﷺ، فهو كافر مرتد..

(١) مراده بذلك ما كان من الذنوب العملية دون الشرك كالكبائر التى هى محل الخلاف بين أهل السنة من جانب والخوارج والمعتزلة من جانب آخر كما سيأتى، وليس مراده أن أعمال الجوارح ليس فيها كفرٌ البتة؛ ولذلك يقول فى موطن آخر: «وليس الكفر إلا ما سماه الله عز وجل كفرًا، فقط ...؛ بل الجحد لشىء مما صح البرهان أنه لا إيمان إلا بتصديق كفر، والنطق بشىء من كل ما قام البرهان أن النطق به كفر، كفر والعمل بشىء مما قام البرهان بأنه كفر، كفر) الفصل (٣/ ١١٩) وانظر حو تفاوت الناس فى ترك الواجب الشرعى «مجموع الفتاوى» (٧/ ٦١٠ - ٦١١) وبحثًا مطولًا (٢٢/ ١٠ - ٢٢).

(٢) درء التعارض (٢/ ١٠٣) وانظر أيضًا (٢/ ٣١٥).

(٣) مجموع الفتاوى (١٢/ ١٨٠) وانظر الرد على البكري (١/ ٢٧٨ - ٢٧٩)، وأيضًا (١٢/ ٤٩٠) وما بعدها خاصة (٤٩٣ - ٤٩٦). وانظر أيضًا: الاعتصام للشاطبي (٢/ ١٨٤) وما بعدها (٢/ ١٩٤ - ١٩٧) من نفس المصدر، طريق الهجرتين لابن القيم (٤١١ - ٤١٤).

فأخطأ؛ لم يكفر، بل يُغفر خطؤه.

ومن تبين له ما جاء به الرسول، فشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى، واتبع غير سبيل المؤمنين، فهو كافر.

ومن اتبع هواه، وقصر فى طلب الحق، وتكلم بلا علم، فهو عاص مذنب، ثم قد يكون فاسقًا، وقد تكون له حسنات ترجح على سيئاته.

فالتكفير يختلف بحسب اختلاف حال الشخص، فليس كل مخطئ، ولا مبتدع، ولا جاهل، ولا ضال، يكون كافرًا، بل ولا فاسقًا، بل ولا عاصيًا...»[(١)].

على أنا نعود على بدئنا لنذكر أن ما عرضناه من موقف ابن جرير من هذه القضية ليس هو الصورة الكاملة لها عنده. وإنما يبدو لنا وجه آخر منها، ربما كان مقابلا لذلك الوجه الذى عرضناه.

ففى شرحه لصحيح البخارى عرض ابن بطال[(٢)] لإشكال حول حديث الرجل الذى قال لبنيه -لما حضره الموت-: «إذا أنا مت فأحرقونى، ثم اطحنونى، ثم ذرونى فى الريح، فوالله لئن قدر اللَّه علىَّ ليعذبنى عذابا ما عذبه أحدا. فلما مات فُعل به ذلك. فأمر اللَّه الأرض، فقال: اجمعى ما فيك منه، ففعلت، فإذا هو قائم، فقال: ما حملك على ما صنعت؟ قال: يا رب خشيتُك فغفر له»[(٣)] قال:

---

(١) الفصل (٣/ ١٤٤)، وقد نسب هذا المذهب أيضا قبل ذلك (٣/ ١٣٨) إلى ابن أبى ليلى وأبى حنيفة والشافعى وسفيان الثورى وداود بن على قال: وهو قول كل من عرفنا له قولًا فى هذه المسألة من الصحابة.

(٢) هو أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال، القرطبي المالكي، عالم بالحديث من أهل قرطبة، ت (٤٤٩) هـ. انظر: الصلة لابن بشكوال (٢/ ٤١٤).

(٣) البخارى كتاب: أحاديث الأنبياء (٣٤٨١) ومواطن أخرى، مسلم، كتاب التوبة =

«فإن قال قائل: كيف غفر اللَّه لهذا الذى أوصى أهله بإحراقه، وقد جهل قدرة اللَّه على إحيائه..؟!».

ثم إنه للجواب عن ذلك نقل نصا مطولا للطبرى، ذكر فيه اختلاف الناس فى تأويل هذا الحديث على أربعة أقوال:

أولها: «أن ما كان من عفو اللَّه تعالى عما كان منه فى أيام صحته من المعاصى [وقد جاء فى بعض روايات البخارى: أنه كان نبَّاشا] فلندمه وتوبته منها، ويُعْزى هذا التأويل إلى المعتزلة[١] وأما قوله (لئن قدر اللَّه عليه) فحملوه على أن معناه: لئن ضيق اللَّه عليه[٢]...

وأما سائر الأقوال فتدور على أن قوله «لئن قدر اللَّه علىَّ...» على ظاهره ثم قال بعضهم: إن الرجل جهل قدرة اللَّه على ذلك، وقال آخرون: إنه قال ذلك على جهل منه بخطئه (؟!) وقال آخرون: أنه قاله وهو لا يعقل ما يقول، يعنى أنه سبق لسانه بها[٣].

وإذا كان هذا الحديث من الحجج البينة على عذر الجاهل والمخطئ، حتى قال ابن الوزير: وهذا أرجى حديث لأهل الخطأ فى التأويل[٤]، فلقد ضنَّ علينا ابن جرير بالتصريح بما يختاره من هذا الخلاف، أيختار قول المعتزلة، وهو يرد مقالاتهم عادةً، خاصة وفيما حكاه هنا إشارة إلى مذهبهم فى (الفاسق) وأنه لا

= (٢٧٥٦).

(١) انظر: فتح البارى (١١/ ٣٢٢).

(٢) انظر شرح مسلم (١٧/ ١١١)، ولسان العرب (قدر) (ج/ ٣٥٤٧) وقارن فتاوى ابن تيمية (١١/ ٤١٠) حيث يمنع تأويلها في الحديث بذلك بل يمنع وجود قدر بمعنى ضيق في اللغة.

(٣) انظر: شرح ابن بطال لصحيح البخارى (٤/ ١٨٣ب-١٨٤أ) -مخطوط.

(٤) إيثار الحق على الخلق (٤٣٦) وانظر حول ذلك الحديث: الفصل (٣/ ١٤٠) مجموع الفتاوى (١١/ ٤٠٨-٤١١).

يغفر له إلّا بالتوبة وهذا ما يخالف مذهبه فى أحكام الفاسق[١]؟! أم يختار أحد الثلاثة الأقوال الأخر، وثلاثتها تخالف أصله فى عدم عذر الجاهل والمخطئ، وإلحاقه بالمعاند؟!!

فإذا نحن تخطينا عن ذلك لنرى موقفه من الآيات الكثيرة التى تدل على أن حجة اللّه تعالى، إنما تمت على خلقه بإرساله رسله، وأنه تعالى ما كان ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون، وما كان ليهلكهم وهم غافلون، مما احتج بها وبأمثالها من احتج، كابن حزم وغيره، على عذر الجاهل والمخطئ، فلقد يبدو لنا ذلك الوجه المقابل أكثر وضوحا.

فمن ذلك ما جاء فى تفسيره لقول اللّه تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]: «يعنى جل ثناؤه بذلك أرسلت رسلى إلى عبادى مبشرين ومنذرين، لئلا يحتج من كفر بى وعبد الأنداد من دونى، أو ضل عن سبيلى، بأن يقول، إن أردت عقابه: ﴿لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤] فقطع حجة كل مبطل ألحد فى توحيده وخالف أمره، بجميع معانى الحجج القاطعة عذره، إعذارًا منه بذلك إليهم، لتكون للّه الحجة البالغة عليهم وعلى جميع خلقه»[٢].

وإذا كان هذا النص وأمثاله كثير من الوضوح بمكان فى أن (كل مبطل ألحد فى توحيده) -لا فى شرائعه وأحكامه فقط- إنما انقطع عذره، ودحضت حجته وحق عقابه بإرسال الرسل لا بما تدركه العقول، فثم آية فى نفس المعنى تشير إلى

---

(١) فى الباب الثالث من هذا البحث، إشارة لمذهب المعتزلة فى ذلك، ورد ابن جرير له.

(٢) التفسير (٩/ ٤٠٨-٤٠٩) ط شاكر، وانظر نصوصًا أخرى بهذا المعنى فى التفسير: (١٠ / ١٥٧، ١٥٨)، (١٢/ ١٢٤-١٢٥) ط شاكر، (٢٠/ ٨٢-٨٣) ط دار الفكر، ومواطن أخرى.

تحسر أهل النار على ما ضيعوا من الاعتبار بحجج اللَّه عليهم، وهى قوله - تعالى- عنهم: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: ١٠] ورغم ما قد يفهم من هذه الآية من الإشارة إلى الدليلين: السمعى من الرسل (نسمع)، والعقلى (نعقل)[(١)]، خاصة إذا استصحبنا الوجه الأول لموقف ابن جرير، فإن ابن جرير يقصر ذلك التحسر من أهل النار على ما ضيعوا من الانتفاع بحجة الرسل: «وقال الفوج الذى ألقى فى النار للخزنة (لو كنا) فى الدنيا (نسمع) أو (نعقل) من النذر ما جاءونا به من النصيحة، أو نعقل عنهم ما كانوا يدعوننا إليه، ما كنا اليوم فى أصحاب السعير يعنى: أهل النار»[(٢)].

ويؤيد ابن جرير تأويله لهذه الآيات بالمعنى السابق بحديث عن النبى ﷺ فيه أن أهل الفترة الذين ماتوا ولم تبلغهم دعوة رسول، يحتجون على اللَّه -تعالى- يوم القيامة بذلك، فلا يعذبهم -سبحانه- إلَّا بعد أن يُعْذِرَ إليهم[(٣)].

يقول فى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ ﴿١٣٤﴾﴾ [طه: ١٣٤]: «يقول -تعالى ذكره-: ولو أنا أهلكنا هؤلاء المشركين الذين يكذبون القرآن من قبل أن ننزله عليهم، ومن قبل أن نبعث داعيا يدعوهم إلى ما فرضنا عليهم فيه بعذاب ننزله بهم بكفرهم باللَّه، لقالوا يوم القيامة، إذ وردوا علينا، فأردنا عقابهم: ربنا هلا أرسلت إلينا رسولًا يدعونا إلى طاعتك. . فنسمع حججك وأدلتك وما تنزله عليه من أمرك ونهيك من قبل أن نذل بتعذيبك إيانا ونخزى به.

---

(١) قال الزمخشرى: «وقيل: إنما جمع بين السمع والعقل لأن مدار التكليف على أدلة السمع والعقل» الكشاف (٤/ ٥٧٩)، وانظر: درء التعارض لابن تيمية (١/ ١٠٠).

(٢) التفسير: (٢٩/ ٥) ط الفكر.

(٣) انظر حول الخلاف فى حكمهم: الاعتصام للشاطبى (١/ ١٦١-١٦٢).

كما حدثنى. . عن أبى سعيد الخدرى، عن النبى ﷺ قال: يحتج على اللَّه يوم القيامة ثلاثة: الهالك فى الفترة والمغلوب على عقله، والصبى الصغير فيقول المغلوب على عقله: لم تجعل لى عقلا أنتفع به، ويقول الهالك فى الفترة، لم يأتنى رسول ولا نبى، ولو أتانى لك رسول لكنت أطوع خلقك لك وقرأ: ﴿لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾.

ويقول الصبى الصغير: كنت صغيرا لا أعقل. قال: فيرفع لهم نار ويقال لهم: رِدُوها. قال: فيردها من كان فى علم اللَّه أنه سَعيدٌ، ويتلكأ عنها من كان فى علم اللَّه أنه شقى. فيقول: إياى عصيتم، فكيف برسلى لو أتتكم»[(١)].

ولعل من توابع ذلك الوجه الأخير للمسألة، أننا على حين رأيناه -أولًا- يكفر (أهل الأهواء)، نراه هنا -تبعًا لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه - يُمْسِك عن تكفير الخوارج، بل ينقل الإجماع على عدم تكفيرهم[(٢)].

وحيث عرضنا ذَيْنِك الوجهين المتقابلين -فيما بدا لى- لصورة تلك المسألة فى فكر ابن جرير، فلست أجد إزاءهما -وقد وجدناهما جميعًا فى مُؤَلَّفٍ واحد هو تفسيره- إلَّا الوقوف عند ذلك العرض، والتأريخَ لهما، دون أن يبدو لى فى الجمع، أو الترجيح بينهما، من خلال منهج ابن جرير، وجه مناسب مقبول.

❁ ❁ ❁

(١) السابق: (١٦/ ٢٣٨) وروى الحديث -بنحوه- لذات المعنى فى (١٥/ ٥٤) ط الفكر، وأكثر روايات الحديث (أربعة يحتجون) وفيها بدل الصبى: الأصم، والهرم. وقد روى البيهقى هذا الحديث وصحح إسناده فى كتاب (الاعتقاد) ص(٩٤). وذكره ابن القيم فى طريق الهجرتين (٣٩٦-٤٠١) وابن كثير فى التفسير (٣/ ٢٨-٣١) وصححاه، وردا على من ضعفه. وانظر السلسلة الصحيحة للألبانى (٣/ ٤١٨).

(٢) نقل ذلك ابن الوزير فى: إيثار الحق (٤٢٩) ونسبه لشرح ابن بطال للبخارى، ولم أتمكن من الوقوف عليه فيه.

الفصل الثالث

منهج الطبرى في تأويل النصوص

تمهيد:

ليس بدعا أن يُعنى ابن جرير بـ (تأويل) النصوص، وبيان ضوابطه؛ فلقد كان لقضية التأويل خصوصية لا تنكر فى الفكر الكلامى، بل وفى التاريخ الإسلامى كله، ثم لها خصوصية - كذلك - بفكر ابن جرير وتراثه:

أما خصوصيتها فى الفكر الكلامى، فيكفى -لكى ندرك طرفا منها- أن نذكر أن أول فرقة شقت عصا الطاعة، وخرجت عن الجماعة، بين ظهرانَى الصحابة، وهؤلاء الخوارج، فأشرعوا رماحهم: «يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان»، إنما أُتوا من عدم فقههم تأويلَ القرآن: «يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم»[(١)]، «يحسبون أنه لهم وهو عليهم»[(٢)].

يقول عمر بن عبد العزيز -رضى الله عنه- حين جادل بعضهم: «فأخبرونى عن عبد الله بن وهب الراسبى[(٣)] حين خرج هو وأصحابه يريدون أصحابكم بالكوفة، فمرُّوا بعبد الله بن خباب[(٤)]، فقتلوه وبقروا بطن جاريته، ثم عَدَوا

---

(١) انظر: صحيح البخارى - أحاديث الأنبياء - (٣٣٤٤)، والتوحيد - (٧٤٣٢)، صحيح مسلم: الزكاة - (١٠٦٤).

(٢) صحيح مسلم - الزكاة - (١٥٦) (١٠٦٦).

(٣) من رءوس الخوارج، وكان أميرهم يوم النهروان، وفيها قتل عام (٣٨هـ). انظر قصة تأمره على الخوارج فى: تاريخ الطبرى (٥/ ٧٤ وما بعدها). وانظر ترجمته فى: الأعلام (٤/ ١٤٣).

(٤) عبد الله بن خباب بن الأرت، ثقة من كبار التابعين، وأبوه خباب الصحابى المشهور رضي الله عنه
=

على قوم من بنى قطيعة، فقتلوا الرجال، وأخذوا الأموال، وغلوا الأطفال فى المراجل، وتأولوا قول الله -عز وجل- ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴿٢٧﴾﴾ [نوح: ٢٧]. . »[1] هكذا كان أمرهم؛ وحَسْبُكَ من شرٍّ سماعُه!!

قال قتادة فى قول الله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧]: «إن لم يكونوا الحرورية - يعنى الخوارج - والسبائية، فلا أدرى من هم. .»، ثم قال أيضا: «طلب القومُ التأويل فأخطأوا التأويل وأصابوا الفتنة، فاتَّبعوا ما تشابه منه فهلكوا من ذلك»[2].

وحيث كان التأويل الفاسد سبب انحرافهم، فقد كان تصحيح (التأويل) وردهم فيه إلى أهله، نقطة بدء السلف فى جدالهم؛ فابن عباس -رضى الله عنهما- حين ذهب لجدالهم قال: «جئتكم من عند أصحاب رسول الله ﷺ وليس فيكم منهم أحد، . . وعليهم نزل القرآن، وهم أعلم بتأويله»[3].

ثم لم يزل الأمر بعد ذلك فى ازدياد، حين توسعت كل فرقة فى صرف النصوص التى تخالف مذهبها عن ظاهرها، وإنزالها على مذاهبها، كل ذلك بحجة التأويل، «وصارت عادةً غالبة على الناس، فى جعل المذاهب مركزًا،

= انظر قصة قتل الخوارج لعبد الله هذا، ومسير على بن أبى طالب رضي الله عنه لهم فى ذلك، فى: تاريخ الطبرى (٥/ ٨١-٨٢)، الكامل للمبرد (٣/ ٢١٢-٢١٣).

(١) روى ذلك ابن عبد البر فى: جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١٠٦)، وانظر: الكامل للمبرد (٣/ ٢٨٤-٢٨٨).

(٢) تفسير الطبرى: (٦/ ١٨٧، ١٨٩) ط شاكر، وانظر: الإبانة الكبرى لابن بطة (٢/ ٦١٨) وقال محقق الخصائص: إسناده صحيح.

(٣) مناظرة ابن عباس للخوارج مشهورة، وموطن الشاهد - الذى ذكرناه - رواه النسائى فى خصائص على، رقم (١٨٢)، وابن عبد البر فى: الجامع (٢/ ١٠٤).

وتنزيل الكتاب والسنة عليها، وإذا قلت لهم فى ذلك، قالوا: قاد إليه الدليل الذى دل على صحة المذهب، وإذا نظرت إلى ذلك المذهب ودليله، وجدت بينه وبين ما عطفوه عليه، ما بين السماء والأرض»(١).

وصار كل من هؤلاء يتأول النص من النصوص، وهو يقر على ظاهره ما هو نظيره أو أشد قبولا للتأويل منه، لأنه ليس ثَمَّ ضابط كلى، مطرد منعكس، للباب، يفرق بين ما يمكن تأوله وما لا يمكن، وهؤلاء لا يمكن لأحدهم أن يحتج على مبطل بحجة سمعيه أبدًا، لأنه يسلك فى تأويلها نظير ما سلك هذا المؤول الأول(٢).

وأما خصوصية تلك القضية بالنسبة لفكر ابن جرير وتراثه، فلقد كان أهم ما تبقى لنا من تراثه تفسيره العظيم «جامع البيان عن تأويل آى القرآن».

ومراده بتأويل القرآن: تفسيره. يقول: «وأما معنى التأويل فى كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير»(٣).

فتأويل النص -على ذلك- هو بيان «ما يؤول إليه معنى ما أنزل الله تعالى ذكره على نبيه ﷺ من التنزيل وآى الفرقان، وهو مصدرٌ من: أَوَّلْتَ هذا القول تأويلا . . »(٤).

وقد أشار ابن جرير إلى أن مأخذ أهل الزيغ من النصوص هو اتباعهم «ما

---

(١) العلم الشامخ للمقبلى (٧٦)، وانظر: الصواعق المرسلة لابن القيم (١/ ٢٣٠)، وتفسير المنار (٥/ ٨٧، ٩٢).

(٢) انظر: ابن القيم: الصواعق المرسلة (١/ ٢٣٣)، وانظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٣/ ٦٧).

(٣) التفسير (٦/ ٢٠٤-٢٠٥) ط شاكر.

(٤) تهذيب الآثار - مسند ابن عباس - (١/ ١٨٣)، وانظر: الصاحبى لابن فارس (١٩٨ - ٢٠٠).

تشابهت ألفاظه وتصرفت معانيه بوجوه التأويلات، ليحققوا بادعائهم الأباطيل من التأويلات فى ذلك، ما هم عليه من الضلالة والزيغ عن محجة الحق، تلبيسا منهم بذلك على من ضعفت معرفته بوجوه تأويل ذلك وتصاريف معانيه...»[١].

ثم لا يخص ذلك المسلك صنفًا من أصناف أهل البدع دون غيره، بل هو مأخذ «كل مبتدع فى دين الله بدعة فمال قلبه إليها، تأويلا منه لبعض متشابه آى القرآن، ثم حاج وجادل به أهل الحق، وعدل عن الواضح من أدلة آيه المحكمات كائنًا من كان، ومن أى أصناف المبتدعة كان: من أهل النصرانية كان أو اليهودية أو المجوسية، أو كان سبئيا، أو حروريا، أو قدريا، أو جهميا، كالذى قال ﷺ: «فإذا رأيتم الذين يجادلون به، فهم الذين عَنَى اللهُ، فاحذروهم»[٢].

فلا جرم - من ثَمَّ - أن يصرف ابن جرير جُلَّ عنايته إلى بيان الصحيح من تأويل آى القرآن، وتقرير الأصول التى تعصم من ذلك (الزيغ). يقول: «أحق ما صُرِفت إلى علمه العناية، وبُلِغَت فى معرفته الغاية.. كتاب الله الذى لا ريب فيه.. ونحن فى شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه، منشئون كتابا مستوعبا لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه، وموضحو الصحيح لدينا من ذلك بأوجز ما يمكن من الإيجاز...»[٣].

وإذا كان القرآن هو الهادى للناس إلى سبيل الرشاد، ومرضاة الله تعالى، «فغير جائز أن يكون به مهتديا، من كان بما يُهْدَى إليه جاهلًا»[٤].

---

(١) التفسير (٦/ ١٨٥) ط شاكر.

(٢) السابق (٦/ ١٩٨)، والحديث الذى ذكره رواه قبل ذلك بأسانيد كثيرة (١٨٩ وما بعدها) رواه البخاري (٤٥٤٧)، ومسلم (٢٢٦٥) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) السابق (١/ ٦ - ٧) ط شاكر.

(٤) التفسير (١/ ١١) ط شاكر.

وقد دلل ابن جرير على صحة ما قاله فى ذلك، بأن فى «حث الله -عز وجل- عباده على الاعتبار بما فى آى القرآن من المواعظ والبيان، بقوله -جل ثناؤه- لنبيه ﷺ: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ [يس: ٢٩]. وما أشبه ذلك من آى القرآن، التى أمر الله عباده وحثهم فيها على الاعتبار بأمثال آى القرآن، والاتِّعاظ بمواعظه، ما يدل على أن عليهم معرفةَ تأويل ما لم يُحْجَبْ عنهم تأويله من آيه؛ لأنه محال أن يقال لمن لا يفهم ما يقال له، ولا يُعْقَل تأويله: اعتبر بما لا فهم لك به ولا معرفة، من القِيل والبيان، إلَّا على معنى الأمر بأن يفهمه ويفقهه، ثم يتدبره ويعتبر به...»[(١)].

وقد تأيد ذلك المعنى بالأخبار التى رويت فى الحض على العلم بتفسير القرآن، وأن ذلك كان منهج الصحابة -رضوان الله عليهم- فى تلقى القرآن من النبى ﷺ وتلقينه من بعدهم[(٢)].

وأما ما روى عن بعض السلف من تحرجهم أن يتكلموا فى تفسير القرآن، وإحجامهم عنه، «فإن فعل من فعل ذلك منهم، كفعل من أحجم عن الفتيا فى النوازل والحوادث، مع إقراره بأن الله -جل ثناؤه- لم يقبض نبيه ﷺ إليه، إلَّا بعد إكمال الدين لعباده، وعلمه بأن لله فى كل نازلة وحادثة حكما موجودًا، بنص أو دلالة. فلم يكن إحجامه عن القول فى ذلك إحجام جاحد أن يكون لله فيه حكم موجود بين أظْهُر عباده، ولكن إحجام خائف ألَّا يبلغ فى اجتهاده ما كلف الله العلماء من عباده فيه.

فكذلك معنى إحجام من أحجم عن القيل فى تأويل القرآن وتفسيره من العلماء السلف[(٣)]، إنما كان إحجامه عنه حِذَارا أن لا يبلغ أداء ما كلف من إصابة صواب

(١) السابق: (١/ ٨٢).

(٢) انظر السابق (١/ ٨٠ - ٨٣).

(٣) كذا فى طبعتى شاكر، والفكر، ولعلها: من علماء السلف.

القول فيه، لا على أن تأويل ذلك محجوب عن علماء الأمة، غير موجود بين أظهرهم»(١).

وهذا التقرير الواضح من ابن جرير أصل مهم فى معرفة موقفه من «المتشابه» فى القرآن، وموقفه من تفسير نصوص الصفات، ومراد السلف بإمرارها كما جاءت، كما سيأتى فى محله إن شاء الله.

ولقد بيَّن ابن جرير «أن تأويل جميع القرآن على أوجه ثلاثة:

أحدها: لا سبيل إلى الوصول إليه، وهو الذى استأثر الله بعلمه، وحجب علمه عن جميع خلقه، وهو أوقات ما كان من آجال الأمور الحادثة، التى أخبر الله فى كتابه أنها كائنة، مثل: وقت قيام الساعة، ووقت نزول عيسى ابن مريم، ووقت طلوع الشمس من مغربها، والنفخ فى الصور، وما أشبه ذلك.

والوجه الثانى: ما خص الله بعلم تأويله نبيه ﷺ دون سائر أمته، وهو ما فيه مما بعباده إلى علم تأويله الحاجة، فلا سبيل لهم إلى علم ذلك إلَّا ببيان الرسول ﷺ لهم تأويله.

والثالث منها: ما كان علمه عند أهل اللسان الذى نزل به القرآن، وذلك علم تأويل عربيته وإعرابه، لا يُوصَلُ إلى عِلْمِ ذلك إلَّا من قِبَلِهم»(٢).

وسوف نحاول فيما يلى رصد أهم القواعد المتعلقة بكل وجه من هذه الأوجه الثلاثة لمعرفة أصول التأويل عند ابن جرير.

❁ ❁ ❁

(١) التفسير (١/ ٨٩) ط شاكر. وانظر: (١/ ٧٧ - ٧٩، ٨٤ - ٨٩)، ومقدمة تفسير ابن كثير (١/ ١٣١ ط السعودية)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٣/ ٣٧٤).

(٢) تفسير الطبرى: (١/ ٩٢ - ٩٣) ط شاكر.

المبحث الأول

التأويل الذى لا يعلمه إلَّا الله

ذكر ابن جرير أن ذلك الوجه الذى لا يعلمه إلَّا الله -تعالى- هو ما فى القرآن من الخبر عن آجال حادثة، وأوقات آتية . . . وما أشبه ذلك مما لا يعلم أحد حدودها، ولا يعرف أحدٌ من تأويلها، إلَّا الخبر بأشراطها[(١)].

وإذا كانت تلك الآجال والأوقات مما استأثر الله -تعالى- بعلمه دون خلقه، فهل هذا فقط، هو كل ما حجبَ اللهُ علمه عن خلقه من آى كتابه؟ أم إن فيه ما حجب علمه عنهم سوى ذلك؟

ولمعرفة رأى ابن جرير فى ذلك ينبغى أن نتعرف أصل هذه المسألة، أعنى: **(المحكم والمتشابه) فى القرآن، وتفسير ابن جرير له**[(٢)].

بين الله تعالى أنه أحكم كتابه؛ يعنى من (الدخل والخلل والباطل) فليس فيه عيب: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١﴾ [هود: ١] فالقرآن كله محكم بهذا المعنى. وبين أيضًا أنه (متشابه) يعنى: يشبه بعضه بعضًا فى الحسن، فلا اختلاف فيه ولا تضاد: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣]. فهو كله متشابه بهذا المعنى[(٣)].

لكنه جعله أيضًا قسمين: محكما، ومتشابها، ووصفه بذلك فى قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ

---

(١) انظر السابق (١/ ٧٣ - ٧٦ و ٩٢ - ٩٣).

(٢) بَسطَ الطوفىُّ القول فى عرض المحكم والمتشابه والخلاف فيه، فانظر: شرح مختصر الروضة له (٢ / ٤٣- ٥٩) وانظر أيضًا: مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٧٤ - ٢٨٤).

(٣) انظر: تفسير الطبرى: (١٥/ ٢٢٧) ط شاكر و (٢٣/ ٢١٠) ط الفكر.

مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]. فاختلف المفسرون فى ذلك على أقوال، حكاها ابن جرير فى تفسيره، ثم اختار منها القول بأن (المحكم) من آى القرآن: ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه: ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل، مما استأثر الله بعلمه دون خلقه، وذلك نحو الخبر عن وقت مخرج عيسى ابن مريم.. وإنما سمى الله من آى الكتاب (المتشابه) الحروف المقطعة التى فى أوائل السور[١]... لأنهن متشابهات فى الألفاظ، وموافقات حروف حساب الجُمَّل.

وكان قوم من اليهود على عهد رسول الله ﷺ طمعوا أن يدركوا من قِبَلها معرفة مدة الإسلام وأهله... فأكذب الله أحدوثتهم بذلك، وأعلمهم أن ما ابتغوا من ذلك من قِبَل هذه الحروف المتشابهة، لا يدركونه، ولا من قِبَل غيرها، وأن ذلك لا يعلمه إلَّا الله[٢].

وبغض النظر عن ضعف الرواية التى استند إليها ابن جرير فى جعل معانى الحروف المقطعة موافقًا لمعانى حروف الجمل[٣]، فإن ابن جرير لم يُردْ أن هذه الحروف لا معنىً لها إلَّا ذلك، بل اختار أن الله عز ذكره دل بكل حَرف منها على معان كثيرة، مَثَلُها فى ذلك مثل كلمة (أُمَّة).. ونحوها من (المشترك اللفظى). ومن ثم فقد أنكر على من تأول شيئًا من ذلك على وجه دون الآخر..[٤].

---

(١) هذا يوهم أن تسمية هذه الحروف بالمتشابه منصوص عليها، وليس كذلك الأمر.

(٢) انظر: تفسير الطبرى (٦/ ١٧٩-١٨١) ط شاكر، وقارن بتفسيره للمحكم والمتشابه ص (١٧٠، ١٧٣) من نفس الجزء.

(٣) انظر ما ساقه ابن جرير فى ذلك من الروايات فى تفسيره (١/ ٢٠٥ - ٢٢٤) ط شاكر، وتعليق مُخَرِّجه (١/ ٢١٩ - ٢٢٠) ط شاكر وانظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٩٨).

(٤) انظر: التفسير (١/ ٢٢٠-٢٢٣) ط شاكر.

ثم إن ذلك على كلا التقديرين، لا يناقض -فيما يظهر لى- ما يُفْهَم من القول الذى ارتضاه ابن جرير، من أن هذه الحروف من قبيل المتشابه الذى استأثر الله بعلمه ؛ وذلك أن كونها دالة على معانٍ كثيرة، لا يترجح أحدها على غيره، هو فى حد ذاته (تشابه)، على بعض الأقوال فى بيان المتشابه[١].

وأما على القول بأنها توافق حروف حساب الجمَّل، فإنها تكون من المتشابه الذى لا يعلمه إلَّا الله تعالى، باعتبار ما طلبه القوم من معرفة الوقت الذى هو جاءٍ، قبلَ مجيئهِ، المحجوبِ علمُه عنهم وعن غيرهم. وهذا موافق لما اختاره ابن جرير فى معنى المتشابه على ما مر[٢].

فعاد الأمر فى المتشابه إلى أنه (الآجال الحادثة والأوقات الآتية) التى استأثر الله -تعالى- بعلمها دون خلقه... على ما ذكرناه عنه أولًا.

وأما القول بأن فى القرآن شيئًا لا يفهم معناه، أو أن معناه يخالف الظاهر المفهوم من لغة العرب، فهذا قد بين ابن جرير خطأه من وجوه:

أولها: أنه «لو كان معدولًا به عن سبيل لغاتهم ومنطقهم، كان خارجا عن معنى الإبانة، التى وصف الله: عز وجل بها القرآن وأنَّى يكون مبينًا ما لا يعقله أحد من العالمين، فى قول قائل هذه المقالة، ولا يعرف فى منطق أحد من المخلوقين، فى قوله؟! وفى إخبار الله جل ثناؤه، عنه أنه عربى مبين، ما يكذب هذه المقالة، وينبئ عنه أن العرب كانوا به عالمين، وهو لها مستبين. فذلك أحد أوجه خطئه.

والوجه الثانى من خطئه فى ذلك: إضافته إلى الله جل ثناؤه، أنه خاطب عباده بما لا فائدة لهم فيه، ولا معنى له، من الكلام الذى سواء الخطاب فيه به،

(١) انظر: التفسير (٦/ ١٧٧) ط شاكر، وقارن البحر المحيط للزركشى (١/ ٤٥٠).

(٢) التفسير (٦/ ١٧٩-١٨٠) ط شاكر.

وترك الخطاب به. وذلك إضافة العبث -الذى هو منفيٌّ، فى قول جميع الموحدين، عن الله- إلى الله تعالى ذكره»[١].

والغريب فى موقف ابن جرير هنا أنه على حين يرى أن العلم بالآجال الحادثة والأوقات الآتية: «هو التأويل الذى لا يعلمه إلَّا الله»[٢]. ويُؤْيِسُ اليهودَ -بحق- من أن يدركوا مدة الإسلام وأهله من قِبَل ذلك: «وأعلمهم أن ما ابتغوا من ذلك لا يدركونه.. وأن ذلك لا يعلمه إلَّا الله»، على حين يقرر ذلك كله، نراه فى مقدمة تاريخه يقع فيما نعاه على اليهود هنا وآيسهم منه، ويعقد هناك فصلًا فى «القول فى: كم قدر جميع الزمان من ابتدائه إلى انتهائه وأوله إلى آخره»، ينفصل فيه إلى أنَّ قَدْرَ جميع ذلك سبعة آلاف سنة، وأن عمر هذه الأمة منها قدر خمسمائة سنة»[٣]. وكأنه نسى ما قرره فى تفسيره.

ولئن كان ابن جرير قد اغتر، فيما ذهب إليه فى تاريخه، ببعض الروايات الواهية المخالفة لصريح القرآن[٤]، أو تأول بعض الأحاديث الصحيحة على غير وجهها[٥]، فإن أغرب ما وقع للخائضين فى هذه المسألة أن يعتمد السُّهيلى (ت

---

(١) التفسير (١/ ٢٢٣ - ٢٢٤) ط شاكر، وانظر ما يتعلق بهذه المسألة فى المبحث الثالث من هذا الفصل.

(٢) التفسير: (٦/ ١٨١ - ١٨٢) ط شاكر.

(٣) انظر التاريخ (١ / ١٠ - ١٩)، وللسيوطى رسالة: الكشف عن مجاوزة هذه الأمة الألف - ضمن الحاوى (٢ / ٢٤٨ - ٢٥٦) تنحو هذا المنحى، وإن كانت مدة الأمة عنده أزيد منها عند ابن جرير؛ تربو على الألف، ولا تبلغ الزيادة خمسمائة سنة!!

(٤) مثل ما رواه عن ابن عباس: «الدنيا جمعة من جمع الآخرة، سبعة آلاف سنة...»، وانظر المنار المنيف لابن القيم ص (١٤٠ وما بعدها)، ضعيف الجامع الصغير للألبانى، رقم (٣٠١٣، ٣٠١٤).

(٥) كالأحاديث التى تدل على اقتراب الساعة، مع أنه ليس فى شىء منها تحديد لوقت الساعة. ولذلك قال ابن تيمية: ليس عن النبى ﷺ فى تحديد وقت الساعة نص أصلًا. اهـ مجموع الفتاوى (٤/ ٣٤١)، وانظر: مقدمة ابن خلدون (٢٩٨-٣٠٠)

هـ) على طريقة حساب الجُمل فى تقدير مدة الإسلام بثلاث وسبعمائة سنة، وليس له عمدة فى ذلك إلا ما روى عن اليهود[1]؟!

ومثل هذا الذى فى التاريخ يذكر - فقط - لِيُتَعَجَّبَ منه، ومن أثر الإسرائيليات والروايات الباطلة فى مثل هذه الأمور، والله الموفق.

❀ ❀ ❀

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون (٢٩٩)، وأيضا: مجموع الفتاوى (٤/ ٣٤٢).

المبحث الثانى

التأويل الذى يعلم من قِبَل النبى ﷺ

كان بيان النبى ﷺ للقرآن من مقتضيات رسالته، ووظائف نبوته، التى أمره بها ربه، تبارك وتعالى، فى قوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وأشباه ذلك من الآيات.

فإذا عرفنا مع ذلك أن النبى ﷺ هو أعلم الخلق بربه -تعالى- ومرادِه من عباده، وتأويل كلامه، عرفنا ما لذلك البيان من قيمة، وما بنا إليه من حاجة، لا سيما عند التنازع والاشتجار الذى يكون فصل القضاء فيه إلى ذلك البيان النبوى؛ قال جل ذكره: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾﴾[1] [النحل: ٦٤].

ولذلك، فقد تلقى الصحابة من النبى ﷺ بيان القرآن وفهمه، كما تلقوا منه ألفاظه وحروفه، بل قد كان حرصهم، لا جرم، على الأول أشد. قال أبو عبد الرحمن السلمى[2] «حدثنا الذين كانوا يُقرئوننا القرآن أنهم كانوا يستقرئون من النبى ﷺ، فكانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يخلفوها حتى يعملوا بما فيها، فتعلمنا القرآن والعمل جميعا»[3].

---

(١) انظر: رسالة الشافعى ص (٣١-٣٣)، تفسير الطبرى (١٤/ ١٣٠) ط الفكر، مقدمة تفسير ابن كثير (١/ ١١١، ١١٣) ط السعودية.

(٢) هو: عبد الله بن حبيب بن رُبَيِّعة -بضم أوله وفتح الموحدة وتشديد الياء- الكوفى المقرئ، مشهور بكنيته، من كبار التابعين، مات بعد السبعين. انظر: تقريب التهذيب ص (٤٩٩).

(٣) الأثر رواه ابن جرير فى تفسيره رقم (٨٢)، وصحح الشيخ أحمد شاكر إسناده، وانظر: مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٠٧-٣٠٨).

وأما ضابط ذلك الوجه من التأويل، على ما يقرره ابن جرير، فهو: تفصيل جمل ما فى آيات الله من أمره ونهيه وحلاله وحرامه، وحدوده وفرائضه، وسائر معانى شرائع دينه، الذى هو مجمل فى ظاهر التنزيل، وبالعباد إلى تفسيره الحاجة[١].

القواعد المتعلقة بذلك الوجه عند ابن جرير:

القاعدة الأولى:

لا يجوز لأحد القول فيه إلَّا ببيان من رسول الله ﷺ إما بنص عليه، وإما بدلالة قد نصبها، دالة أمته على تأويله[٢].

وذلك أن هذا الوجه لا سبيل لأحد إلى علمه إلَّا من قبل الرسول ﷺ وما كان كذلك فلا بد لمن تصدى لتأويله أن يكون عنده فى ذلك نص، أو دلالة من قياس ونحوه، على ما نص عليه الرسول ﷺ[٣].

وقد ذكر ابن جرير بعض الأخبار التى رويت فى النهى عن القول فى تأويل القرآن بالرأى[٤]. ثم قال: «وهذه الأخبار شاهدة لنا على صحة ما قلنا: من أن ما كان من تأويل آى القرآن الذى لا يدرك علمه إلَّا بنص بيان رسول الله ﷺ أو بنصبه الدلالة عليه، فغير جائز لأحدٍ القِيل فيه برأيه، لأن إصابته ليست إصابة موقن أنه محق، وإنما هو إصابة خارص وظان؛ والقائل فى دين الله بالظن، قائل على الله ما لم يعلم. وقد حَرَّمَ الله، جل ثناؤه، ذلك فى كتابه على

---

(١) التفسير (١/ ٨٧)، وانظر أيضًا (١/ ٧٤، ٩٢) ط شاكر.

(٢) السابق: نفس المواضع.

(٣) انظر التبصير: ص (١١٢، ١٢٠ - ١٢٢).

(٤) انظر: الأرقام (٧٣ - ٧٩) من تفسيره، وانظر تعليق الشيخ أحمد شاكر عليها.

عباده . . »[١].

ومن الأمثلة على هذه القاعدة ما حكاه من اختلاف «أهل العلم فى وقت كون الزلزلة التى وصفها الله بالشدة [فى سورة الحج : ١، ٢] فقال بعضهم: هى كائنة قبل يوم القيامة ورواه عن علقمة والشعبى ثم قال: «وهذا القول الذى ذكرناه عن علقمة والشعبى ومن ذكرنا ذلك عنه، قولٌ، لولا مجيء الصحاح من الأخبار عن رسول الله ﷺ بخلافه، ورسول الله ﷺ أعلم بمعانى وحى الله وتنزيله. والصوابُ من القول فى ذلك ما صح به الخبر عنه»[٢] ثم روى ما جاءت به الأخبار أن ذلك كائن يوم القيامة.

❁ ❁ ❁

القاعدة الثانية:

الأمر الذي لا يدرك إلَّا خبرا، إذا لـم يرد فيه خبر، فليس فى العلم به لله طاعة، ولا يضرنا الجهل به، كما لا ينفعنا العلم به[٣].

وذلك من تمام البيان والنصح للعباد، والإعذار إليهم: أنَّ الله -تعالى- لا يتعبدهم بما لا سبيل لهم إلى العلم به، ولا يحرمهم علم ما يحتاجون إليه[٤].

---

(١) التفسير (١/ ٧٨ - ٧٩)، وليس النهى عن القول بالرأى خاصا بالقرآن عند السلف، بل قال معتمر بن سليمان عن أبيه: «كانوا يكرهون تفسير حديث رسول الله ﷺ بآرائهم، كما يكرهون تفسير القرآن برأيهم» اهـ رواه ابن أبى حاتم فى علل الحديث، كما فى حاشية الإبانة لابن بطة (٣/ ٣٤١).

(٢) التفسير (١٧/ ١١١) ط شاكر، وانظر نماذج أخرى: (٦/ ٣٧٤) ط شاكر، (٣٠/ ٢٢٩) ط الفكر.

(٣) وليس فى العلم به أداء فرض، ولا فى الجهل به تضييع واجب (٢٥/ ١١٤) ط الفكر.

(٤) انظر: التوحيد لابن خزيمة (١٢٥)، ذم التأويل لابن قدامة ص (١٩)، شرح الطحاوية (١/ ٢٣٣).

ومن الأمثلة التى توضح لنا منهج ابن جرير فى ذلك: ما حكاه من اختلاف أهل التأويل فى عين الشجرة التى نهى آدم عن الأكل منها . . . ثم أتبع ذلك كله بقوله: «إن الله - جل ثناؤه - نهى آدم وزوجته عن أكل شجرة بعينها، ولا علم عندنا بأى شجرة كانت على التعيين؛ لأن الله لم يضع لعباده دليلًا على ذلك فى القرآن، ولا فى السنة الصحيحة، فأَنَّى يأتى ذلك . . . وذلك عِلمٌ إذا عُلِم لم ينفع العالِمَ به علمُه، وإن جهله جاهل لم يضره جهلهُ به»[(١)].

وهاتان القاعدتان مما يكشف لنا عن موقف ابن جرير من الروايات الإسرائيلية، التى كانت من أهم مشكلات (التفسير بالمأثور) والتى لم يكد يخلو من التأثر بها كتاب من التفاسير المتقدمة[(٢)].

وقد ذكر ابن جرير الأصل العام فى تلقى أخبار بنى إسرائيل، وما ورد من إباحة التحديث عنهم، وما ورد فى النهى عن تصديقهم أو تكذيبهم، وجمع بين ذلك بأن النبى ﷺ إنما نهى أمته عن تصديق أهل الكتاب وتكذيبهم، فيما لم يعلموهم فيه صادقين أو كاذبين، مما يمكن أن يكون صدقًا، ويمكن أن يكون كذبًا. قال:

«فأما ما علموهم فيه صادقين أو كاذبين، فلم ينههم عن تصديقهم أو تكذيبهم، بل الواجب على كل أحد تصديقهم فيما كانوا فيه من الأخبار صادقين، وتكذيبهم فيما كانوا فيه منها كاذبين، إذا علم صدقهم فى ذلك أو كذبهم فيه.

فإن قال [قائل] فهذا هو الواجب على كل سامعِ خبرٍ من كلّ مُخبر، فما الذى

---

(١) التفسير (١/ ٥٢٠ - ٥٢) ط شاكر، وانظر أيضًا: (٢/ ٢٣١ و٥١٧) (٤/ ٢٨٠) (١٦/ ١٥- ١٦- ٤٩) ط شاكر.

(٢) انظر: د. محمد أبو شهبة: الإسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير ص (٨٥، ١١٣، ١٢٣).

خُصَّ به أهل الكتاب فى إخبارهم عما أَخبروا؟

قيل: ليس الأمر فى ذلك كذلك؛ وذلك أن معروفا بالصدق فينا من أهل ملتنا، لو حدثنا بحديث عن رسول الله ﷺ أو عن كتاب الله، لكان علينا تصديقه فى خبره، وإن كان من الأخبار الممكنة غير الواجبة.

ولو أن معروفا بالصدق فينا من أهل الكتاب أخبرنا عن نبينا ﷺ أو نبيهم، أو كتابنا أو كتابهم، مما لا نعلم حقيقته، لم يكن لنا تصديقه، فذلك المعنى الذى فرق بين حكم خبر الكتابى وخبر غيره من أهل الإسلام»[١].

فصارت أقسام الأحاديث الإسرائيلية ثلاثة: ما علمنا صدقه من غير طريقهم، فيجب تصديقه، وما علمنا كذبه، فيجب تكذيبهم فيه، وهذا هو الواجب على كل سامعِ خبرٍ، من كل مخبر، إذا كان خبره داخلًا فى هذين القسمين.

ويبقى القسم الثالث، وهو ما لم نعلم صدقهم فيه ولا كذبهم، «فلا نؤمن به، ولا نكذبه، ويجوز حكايته.. وغالب ذلك مما لا فائدة فيه تعود إلى أمر دينى»[٢].

وقد صار هذا القسم تُكَأَةَ لكثير من المفسرين فى ذكر ذلك النوع من الأخبار الإسرائيلية فى تفاسيرهم، مع ما تضمنه من تفصيلات لأمور غيبية، لا دليل عندنا على صحتها. بل إن الأمر لم يقف عند ذلك القسم المسكوت عنه، والذى أمرنا نحن بالسكوت عن الحكم عليه، وإنما تجاوز ذلك إلى رواية ما يجب تكذيبه، فى كثير من الأحيان.

ثم «إن إباحة التحديث عنهم، فيما ليس عندنا دليل على صدقه ولا كذبه شىء، وذكر ذلك فى تفسير القرآن، وجعله رواية فى معنى الآيات، أو فى تعيين ما لم يُعَيَّنْ فيها أو تفصيل ما أجمل فيها شىء آخر؛ لأن فى إثبات مثل ذلك بجوار

---

(١) تهذيب الآثار: «الجزء المفقود» ص (٥٤٦ - ٥٤٧).

(٢) ابن كثير: مقدمة تفسيره (١/ ٤)، مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٦٦).

كلام الله ما يوهم أن هذا الذى لا نعرف صدقه ولا كذبه، مُبَيِّنٌ لمعنى قول الله سبحانه، ومفصل لما أجمل فيه، وحاشا لله ولكتابه من ذلك»[١].

ومع أن ابن جرير قد روى كثيرًا من هذه الآثار، إلَّا أن مثل هذه القواعد التى نثرها فى كتابه، كانت تدل القارئ على أن تلك الآثار لا ترقى إلى أن تكون حجة يعتمد عليها فى بيان ما أجمله القرآن، أو تفسير مشكل فيه[٢]. وهو إنما رواها جمعا لما قيل، أو لأهم ماقيل.

بيد أن ذلك المنهج لم يطرد فى سائر المواطن التى أورد فيها ابن جرير هذه الأخبار، وكان ذلك الخلل المنهجى من غوائل الإكثار من روايتها. ولم نكن ننتظر منه أن يصرح فى كل موطن بمنهجه فى رد تلك الأخبار، لكن تكمن المشكلة فى تأثره بها فى توجيهه لمعنى آية، أو اختياره الراجح من التأويل فيها عنده، ثم الشأن، كل الشأن، فيما تنطوى عليه بعض هذه الأخبار من مساس بقضايا أصول الدين، لا سيما «النبوات» و«السمعيات».

ومن الأمثلة على ذلك: قوله فى قصة «داود» - عليه السلام - فى سورة «ص»: «وهذا مثل ضربه الخصم المتسورون على داود محرابه له؛ وذلك أن داود كانت له -فيما قيل- تسع وتسعون امرأة، وكانت للرجل الذى أغزاه حتى قُتل امرأة واحدة، فلما قتل نكح -فيما ذكر- داودُ امرأته، فقال له أحدهما: إن هذا أخى..»[٣]، ثم ذكر الروايات التى تذكر ذلك، والتى كان أولها مسلسلا

---

(١) أحمد شاكر: عمدة التفسير (١/ ١٥).

(٢) وقد علق الشيخ المحقق محمود شاكر على بعض هذه المواضع بأن «هذا من موازين أبى جعفر، التى فرق ذكرها فى كتابه، ولم يذكرها عند كل موضع، وهى الحَكَمُ بينه وبين من يزعمونه ذهب فى تفسيره مذهب الاعتقاد لكثير مما أورده، مما لم تأت به بينه صحيحة من خبر عن رسول الله ﷺ أو حجة عقل يجب التسليم لها) ا.هـ (١٦/ ١٦ هـ (١)، وانظر (٣/ ٢٥٨ هـ ٥). وانظر نقده لابن جرير حين يخالف هذا المنهج: (٣/ ٣٠٩هـ٢).

(٣) التفسير (٢٣ / ١٤٣). ط الفكر.

بالضعفاء العَوْفِيِّين: محمد بن سعد عن أبيه..[١]، والغريب أنه ذكر في بعض هذه الروايات أن ذلك من مزاعم أهل الكتاب[٢].

❁ ❁ ❁

القاعدة الثالثة:

الخبر المحتج به فى التأويل هو الصحيح دون غيره.

يقول: و«أحق المفسرين بإصابة الحق فى تأويل القرآن - الذى إلى علم تأويله للعباد السبيلُ - أوضحهم حجة- فيما تأول أو فسر، مما كان تأويله إلى رسول الله ﷺ -دون سائر أمته- من أخبار رسول الله ﷺ الثابتة عنه: إما من جهة النقل المستفيض، فيما وجد فيه من ذلك عنه النقل المستفيض، أو من جهة نقل العدول الأثبات، فيما لم يكن فيه عنه النقل المستفيض، أو من جهة الدلالة المنصوبة على صحته..»[٣].

ومن الأمثلة على ذلك: قوله - بعد أن حكى الخلاف فى تأويل قوله - تعالى - ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧]: «والصواب من القول فى ذلك ما ثبت به الخبر عن رسول الله ﷺ فى ذلك، وهو أن معناه: يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا، وذلك تثبيته إياهم بالإيمان بالله وبرسوله محمد ﷺ ﴿وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ بمثل ما

---

(١) انظر فى شرح ذلك الإسناد وبيان حاله: حاشية الشيخ شاكر على تفسير الطبرى (١/ ٢٦٣ هـ (١) ط شاكر.

(٢) السابق (٢٣/ ١٤٩، ١٥٠). وانظر أمثلة أخرى لهذه الإسرائيليات فى التفسير: (٢/ ٤٠٣ - ٤٣٦)، وتعليق الشيخ أحمد شاكر ص (٤٣٤)، وانظر (١١ / ٤٨٠) (١٣/ ٣٠٩ وما بعدها) ط شاكر.

(٣) (١/ ٩٣)، وانظر: (١/ ٧٤) ط شاكر.

يثبتهم به فى الحياة الدنيا، وذلك فى قبورهم حين يُسألون عن الذى هم عليه من التوحيد، والإيمان برسوله ﷺ»[١].

ولأنه لا فرق عنده بين الخبر المستفيض، وما ثبت من خبر الواحد العدل[٢]، فلقد نعى على من لم يرجع إلى خبر "العدل" فى تأويله ما تأول من القرآن، وأشار إلى أن ذلك خارج من مذاهب أهل العلم.

ومن ذلك قوله - فى تفسير قول الله تعالى: ﴿قَالُوٓا۟ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾﴾ [الأنبياء: ٦٢]: «وقد زعم بعض من لا يصدق بالآثار، ولا يقبل من الأخبار إلَّا ما استفاض به النقل، من العوام، أن معنى قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ إنما هو: .. إن كانوا ينطقون فاسألوهم. أى: إن كانت الآلهة المكسورة تنطق، فإن كبيرهم هو الذى كسرهم.. وهذا قول خلاف ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ﷺ أن إبراهيم لم يكذب إلَّا ثلاث كذبات، كلها فى الله ...»[٣].

غير أن ابن جرير، وإن جهد فى تطبيق ما أصله، وتنقية كتابه من الرواية عن المتهمين، حتى صار تفسيره من أحسن التفاسير وأصحها[٤]، فإن ذلك المنهج فى التحرى لم يسلم له دائما خلال رحلته الطويلة مع التفسير، بل كان يختل تطبيقه فى بعض المواطن.

---

(١) التفسير: (١٦/ ٦٠٢) ط شاكر، وانظر: (٢/ ٢٨) (١١/ ٣٠٨ - ٣٠٩، ٥٠٣ - ٥٠٤) ط شاكر و(١٧/ ١١١) و (٢٢/ ٩٢) و (٢٤/ ٦٠) و (٢٥/ ١١٤) ط الفكر، ومواضع أخرى كثيرة. وانظر أيضًا: قواعد الترجيح لحسين الحربى (١/ ١٩٦ وما بعدها).

(٢) انظر: مبحث حجية السنة فيما مضى.

(٣) التفسير (٢٧/ ٤١) ط الفكر. والحديث رواه البخاري (٣٣٥٨)، ومسلم (٢٣٧١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٣/ ٣٨٥ - ٣٨٨). ومع ذلك فقد ذكر بعض الروايات من طريق الكلبى. انظر مثلا: (١/ ٢١٤) و(١٦/ ٤٨٤ - ٤٨٥)، وعلق الشيخ =

ويكفى لتصور ذلك الخلل أن نعلم أن واحدًا من أكثر الأسانيد دورانا فى تفسيره، وهو: محمد بن سعد، قال: حدثنى أبى، قال: حدثنى عمى الحسين بن الحسن عن أبيه عن جده.. عبارة عن سلسلة من الضعفاء[١].

وعلى حين يرد خبرًا عن ابن عباس، لأنه من رواية الكلبى، وهو «ممن لا يجوز الاحتجاج بنقله»، فإننا نجده يروى حديثا مرفوعا من طريق الكلبى وفيه أن أحد الأوجه فى تفسير «الم» أنها من حروف حساب الجمل...، ثم ارتضى ذلك الوجه، ضمن ما ارتضاه من أوجه تفسيرها[٢].

ويبدو أن من أهم أسباب وقوع مثل هذه الروايات الضعيفة أن ابن جرير كان فيه شيء من التساهل فى تصحيح الأحاديث، حتى وجدناه يصحح مثل حديث «أنا دار الحكمة وعليٌّ بابها»[٣]. ويروى عن غير واحد من المتهمين، كجابر الجعفى[٤]، وثُوير بن أبى فاختة[٥]، وأضرابهما، بل إن واحدا من أكثر مَنْ روى عنهم ابن جرير من الشيوخ، وهو محمد بن حُميد الرازى، على سعة روايته، ضعيف، حتى اتهمه بعض الأئمة بالكذب[٦].

= محمود شاكر على الأخير بأنه من المواضع القليلة التى روى فيها عن الكلبى.

(١) مرت الإشارة إلى ذلك الإسناد. وقد ذكر د. فؤاد سزكين أنه تكرر ذكر ذلك الإسناد فى التفسير (١٥٦٠) مرة. انظر: تاريخ التراث العربى (٢/ ١٦١هـ (٢).

(٢) التفسير: (١/ ٢١٦-٢٢٢) ط شاكر.

(٣) تهذيب الآثار (مسند على رقم ٨). وانظر حول ذلك الحديث: الشوكانى: الفوائد المجموعة (٣٤٨-٣٤٩)، وقد فصل محققه الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمى رحمه الله، القول فى بيان ضعف الحديث.

(٤) انظر ترجمته وعذر من روى عنه من الأئمة فى: المجروحين، لابن حبان (١/ ٢٠٨-٢٠٩).

(٥) انظر فى ترجمته والأقوال فيه: تهذيب التهذيب لابن حجر (١/ ١٤٦). وانظر: تهذيب الآثار مسند ابن عباس (١/ ٥٤٤)، مسند على (٢٠٧).

(٦) انظر ترجمته والأقوال فيه فى: ميزان الاعتدال (٤/ ٤٥٠ - ٤٥١).

المبحث الثالث

التأويل الذى يعلمه أهل اللغة

إذا كانت حاجة الناس إلى الهداية، وخُلّتهم إلى البيان عن الله - تعالى - لا يسدها إلّا رسول يفهمون لسانه، وكتاب يَعُون بيانه، فلا غرو كانت رسالة كل رسول بلسان قومه ليبين لهم؛ يقول ابن جرير: «لأن المخاطب والمرسَل إليه، إن لم يفهم ما خوطب به، وأرسل إليه، فحاله قبل الخطاب وقبل مجىء الرسالة إليه، وبعده سواء؛ إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئًا كان به قبل جاهلًا . والله -جل ذكره- يتعالى أن يخاطب خطابًا، أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب به أو أرسلت إليه؛ لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك متعال. . ، فالواجب أن تكون معانى كتاب الله لمعانى كلام العرب موافقة، وظاهره لظاهر كلامها ملائما، وإن باينه كتاب الله بالفضيلة التى فضل بها سائر الكلام والبيان. . »[١].

ففهم معانى المفرادت والجمل، ووجوه إعراب القرآن، وما يتعلق بعربيته، كل ذلك يدرك من أهل اللسان ويرجع إليهم فيه، ولا شك أن معنى قوله «قضينا، فعلنا، قد علم تأويله كثير من أهل الشرك، فضلا عن أهل الإيمان والرسوخ فى العلم منهم»[٢].

ولو أن سامعًا من العرب سمع تاليا يتلو: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا

---

(١) التفسير (١/ ١١-١٢) ط شاكر، وانظر (١/ ٢٢٢-٢٢٤) من نفس الطبعة. وانظر: التفسير.

(٢) السابق (٦/ ٢٠١) ط شاكر.

يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾ [البقرة: ١١، ١٢]، لم يجهل أن معنى الإفساد هو: ما ينبغى تركه، مما هو مضرة، وأن الإصلاح هو ما ينبغى فعله، مما فعله منفعة، وإن جهل المعانى التى جعلها الله إفسادا، والمعانى التى جعلها الله إصلاحًا.

فالذى يعلمه ذو اللسان، الذى بلسانه نزل القرآن، من تأويل القرآن هو: «معرفة أعيان المسميات بأسمائها اللازمة، غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون الواجب من أحكامها وصفاتها وهيآتها، التى خص الله بعلمها نبيه ﷺ فلا يدرك علمه إلَّا ببيانه، دون ما استأثر الله بعلمه دون خلقه»[(١)].

القواعد المتعلقة بهذا الوجه:

القاعدة الأولى:

«يجب «توجيه معانى ما فى كتاب الله إلى ما كان موجودًا مثله فى كلام العرب، دون ما لم يكن موجودًا»[(٢)].

ووجه ذلك أن القرآن كتاب عربى، فواجب أن يكون جاريا على سَنَن العرب فى منطقها وكلامها.

وهى فكرة نجدها -كذلك- عند سيبويه فى (الكتاب): «.. العباد إنما كُلِّموا بكلامهم، وجاء القرآن على لغتهم، وعلى ما يعنون»[(٣)].

---

(١) السابق (١/ ٧٥) وانظر (١/ ٩٢ - ٩٣) ط شاكر، وتأكيدا لهذه القاعدة نفى ابن جرير أن يكون فى القرآن كلام ليس عربيا، وما قيل فيه ذلك فهو مما اتفقت فيه اللغات، وليست واحدة منها بأولى به من غيرها. انظر التفسير (١/ ١٣ - ٢٠).

(٢) التفسير: (٣/ ١٦١) ط شاكر، وانظر نحوا من ذلك: (١١/ ٤١٨) ط شاكر، و (١٢/ ٦٧) (١٧/ ١٧٨) ط الفكر.

(٣) الكتاب: (١/ ٣٣١، ٣٣٢)، وانظر هذه القاعدة أيضًا عند الأشعرى فى الإبانة (٤٥ و١٢٦ =

فعلى من أراد أن يتأوله التأول الصحيح أن يكون قد أعد لذلك عدته من العلم بلسان العرب: «وأحق المفسرين بإصابة الحق -فى تأويل القرآن الذى إلى علم تأويله للعباد السبيل- أوضحهم حجة فيما تأول أو فسر. . مما كان مدركا علمه من جهة اللسان: إما بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإما من منطقهم ولغاتهم المعروفة»[(١)].

ومن أجل ذلك، وجدنا ابن جرير قد شحن كتابه بالشواهد من كلام العرب عند بيانه لمعانى ألفاظه، لا سيما الغريب منها.

ومن الأمثلة على ذلك: قوله فى تفسير قوله -تعالى-: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ «لك اللهم نخشع ونذل ونستكين، إقرارًا لك يا ربنا بالربوبية، لا لغيرك. .».

قال:

«وإنما اخترنا البيان عن تأويله بأنه بمعنى نخشع ونذل نستكين، دون البيان عنه بأنه بمعنى نرجو ونخاف، وإن كان الرجاء والخوف لا يكونان إلَّا مع ذلك، لأن العبودية عند جميع العرب، أصلها الذلة، وأنها تسمِّى الطريق الذى قد وطئته الأقدام، وذللته السابلة: مُعَبَّدًا، ومن ذلك قول طرفة بن العبد[(٢)]:

تُبَارِى عِتاقًا نَاجِياتٍ، وأَتْبَعَتْ وَظِيفًا وِظِيفًا، فَوقَ مَوْرٍ مُعَبَّدِ

يعنى بالمَوْر: الطريق، وبالمُعَبَّد: المذلل الموطوء. . . والشواهد على ذلك من أشعار العرب وكلامها أكثر من أن تحصى، وفيما ذكرناه كفاية لمن وفق لفهمه، إن شاء الله»[(٣)].

= وما بعدها)، وابن بطة فى الإبانة - أيضًا - له (٣/٣/٣١٧).

(١) التفسير: (١/٩٣) ط شاكر.

(٢) ديوانه (٢٢)، وشرح المعلقات للزوزني (٥٠).

(٣) التفسير: (١/ ١٦١) ط شاكر، والأمثلة على ذلك فى كتابه أبين من أن يُدَل عليها، وانظر فى الجزء الأول وحده (١/١٠٣ - ١٠٦، ١٢٣، ١٣١، ١٤٠، ١٥٥، ١٦٧) ط شاكر، ومواطن أخرى كثيرة.

القاعدة الثانية:

«لا يجوز أن يحمل تأويل القرآن إلَّا على الأظهر الأكثر من الكلام المستعمل فى ألسن العرب، دون الأقل، ما وجد إلى ذلك سبيل، ولـم تضطرنا حاجة إلى... طلب المخرج بالخفى من الكلام والمعانى»[١].

وهذه القاعدة أخص من الأولى؛ فإذا كان قد اشترط فى الأولى ألا يُؤَوَّل الكلام إلَّا على وجه تعرفه العرب ويوجد فى استعمالاتها، فإن هذه القاعدة توجب ألا يكون ذلك الوجه خفيا فى كلام العرب، أو قليل الاستعمال، بل ظاهرا فاشيًا فى ألسن العرب. «والقاعدة فى ذلك أن يحمل القرآن على أصح المعانى، وأفصح الأقوال، فلا يحمل على معنى ضعيف، ولا على لفظ ركيك»[٢]. والغفلة عن هذه القاعدة هى أحد الأوجه التى يدخل منها الفساد إلى التأويل[٣].

ومن الأمثلة على هذه القاعدة: ما حكاه من اختلاف أهل التأويل فى تأويل قوله تعالى: ﴿وَتُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [آل عمران: ٢٧]، ثم قال: «وأولى التأويلات التى ذكرناها فى هذه الآية بالصواب، تأويل من قال: يخرج الإنسانَ الحىَّ، والأنعام والبهائم الأحياء من النطفة الميتة؛ وذلك إخراج الحى من الميت. ويخرج النطفة الميتة من الإنسان الحى والأنعام والبهائم الأحياء، وذلك إخراج الميت من الحى. وذلك أن كل حى فارقه شىء

---

(١) التفسير (٦/ ٣٦٥) ط شاكر، وانظر التاريخ (١/ ٥٨)، وانظر هذه القاعدة أيضًا عند الدارمى فى النقض على بشر ص (٥٢)، وابن عبد البر فى التمهيد (٢/ ٩- فتح البر).

(٢) العز ابن عبد السلام: الإشارة إلى الإيجاز ص (٢٢٠)، وانظر: ابن الوزير: إيثار الحق (١٦٥).

(٣) انظر: مختصر الصواعق لابن القيم ص (١٤)، وأيضًا: حسين الحربى: قواعد الترجيح (٢/ ٣٦٩ - ٣٨٦).

من جسده، فذلك الذى فارقه منه ميت، فالنطفة ميتة لمفارقتها جسد من خرجت منه، ثم ينشىء الله منها إنسانا حيا، وبهائم وأنعاما أحياء.. وأما تأويل من تأوله بمعنى: الحبة من السنبلة، والسنبلة من الحبة، والبيضة من الدجاجة، والدجاجة من البيضة، والمؤمن من الكافر، والكافر من المؤمن، **فإن ذلك وإن كان له وجه مفهوم، فليس ذلك الأغلب الظاهر فى استعمال الناس فى الكلام، وتوجيه معانى كتاب الله عز وجل إلى الظاهر المستعمل فى الناس، أولى من توجيهها إلى الخفى القليل فى الاستعمال»**[١].

❁ ❁ ❁

القاعدة الثالثة:

يجب تأويل القرآن على وجه يفيد السامع فائدة لم يكن استفادها من قبل.

وذلك أنه إذا كان متقررًا أن إعمال الكلام أولى من إهماله، فلا شك أن ذلك يكون أولى وأولى فى تأويل كلام الله تعالى، وسواء كان ذلك الإهمال عدَّ حرفٍ من أحرف القرآن زائدًا، أو مؤكدًا، أو كان غير ذلك[٢].

ومن الأمثلة على تطبيق هذه القاعدة عند ابن جرير، ما حكاه من اختلاف أهل العلم فى (ابنى آدم) اللَّذين قربا قربانا: هل هما ابناه لصلبه، أو رجلان من بنى إسرائيل، لا من ولد آدم لصلبه... ثم قال بعد ذلك:

(١) التفسير (٦/ ٣٠٩) ط شاكر، وانظر أمثلة أخرى فيه، منها (٦/ ٣١٦ - ٣١٧، ٣٦٥) (٧/ ٥٠٨-٥٠٩) (٢/ ١٧٣) (١١/ ٤١٨) ط شاكر.

وانظر نموذجا للخلل فى تطبيقها فى تفسير: ﴿وَٱهۡجُرُوهُنَّ﴾ (٨/ ٣٠٢-٣١٢) وتعليق ابن العربى فى: أحكام القرآن (١/ ٤١٨-٤١٩).

(٢) انظر: ابن النجار: شرح الكوكب المنير (١/ ٢٩٥-٢٩٧)، حسين الحربى: قواعد الترجيح (٢/ ٤٧٣) وما بعدها.

«وأولى القولين فى ذلك عندى بالصواب أن اللذين قربا القربان كانا ابنى آدم لصلبه، لا من ذريته من بنى إسرائيل؛ **وذلك أن الله -عز وجل- يتعالى عن أن يخاطب عباده بما لا يفيدهم به فائدة**، والمخاطبون بهذه الآية كانوا عالمين أن مقرب القربان لم يكن إلَّا فى ولد آدم دون الملائكة والشياطين، وسائر الخلق غيرهم. فإذا كان معلوما ذلك عندهم، فمعقول أنه لو لم يكن معنيا بابنى آدم. . . ابناه لصلبه، لم يفدهم بذكره -جل جلاله- إياهما فائدة لم تكن عندهم»[1].

❁ ❁ ❁

القاعدة الرابعة:

يجب تأويل القرآن على وجه يلائم السياق الذى ورد فيه الكلام، إلَّا أن يدل على انصرافه عنه دليل صحيح[2].

فسياق الكلام «يرشد إلى تبيين المجملات، وتوضيح المحتملات وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال»[3]. قال الزركشى: «أنكرها بعضهم[4]، ومن جهل شيئًا أنكره، وقال بعضهم إنها متفق عليها فى مجارى كلام الله تعالى»[5].

---

(١) التفسير: (١٠/ ٢٠٨-٢٠٩) ط شاكر وانظر ص (٢١٩) من نفس المصدر والجزء حيث يؤيد اختياره بالأثر، وانظر أيضا: تفسير آية (٣٧) من سورة النحل (١٤/ ١٠٤) ط الفكر.

(٢) انظر: التفسير (١٥/ ٥٢٥) ط شاكر، (٢٥/ ١٧) ط الفكر، وقواعد الترجيح: (١/ ١٢٥ وما بعدها).

(٣) الزركشى: البحر المحيط (٦/ ٥٢) نقلا عن العز ابن عبد السلام فى (الإمام).

(٤) يعنى: دلالة السياق.

(٥) الزركشى: نفس المصدر والصفحة. وقد ذكر الشافعى فى أنواع البيان فى كتاب الله وكيفيته،: الصنف الذي يبين سياقه معناه، انظر الرسالة، ص (٦٢ وما بعدها).

ولا شك أن «من محاسن الكلام أن يرتبط بعضه ببعض، ويتشبث بعضه ببعض، لئلا يكون مقطعا مبعثرًا، وهذا بشرط أن يقع الكلام فى أمر متحد، فيرتبط أوله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحد الكلامين بالآخر»(١).

ومن الأمثلة التى بنى فيها ابن جرير اختياره للقول الراجح على هذه القاعدة: ما ساقه من الخلاف فى المعنىِّ بقول الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١]: هل كان رجلا من اليهود... أم جماعة منهم... أم هو خبر عن مشركى قريش...، ثم قال:

«وأولى هذه الأقوال بالصواب فى تأويل ذلك، قول من قال: مشركو قريش؛ وذلك أن ذلك فى سياق الخبر عنهم أولًا، فأن يكون ذلك أيضًا خبرًا عنهم، أشبه من أن يكون خبرا عن اليهود ولما يجْرِ لهم ذكرٌ يكون هذا به متصلًا»(٢).

لقد كانت دلالة السياق من أهم ما عنى به ابن جرير عند ذكره لتأويل النص الشرعى أو بيان الراجح من أقوال المختلفين فيه، لكنه ربما أطلق على ذلك «دليل ظاهر الكلام»، وربما أغفل ذكر ذلك فى مواطن أخرى، لئلا يكرر ما قد قرره قبل، مما يخالف ما رسمه لكتابه من إنشائه «بأوجز ما يكون من الإيجاز، وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه»(٣).

---

(١) العز ابن عبد السلام: الإشارة إلى الإيجاز: ص (٢٢١).

(٢) التفسير (١٢/ ٥٢٤ -٥٢٥) وانظر في بقية النص وجوهًا أخرى في تقوية ما اختاره. وانظر فى تفسيره نماذج أخرى كثيرة لذلك، منها: (٣/ ٥٥، ١٢٤-١٢٦) (٧/ ٤٨٣ -٤٨٥) (١٢/ ٣٨٥، ٤١٤) ط شاكر و(١٧/ ٨٦، ١٣٣، ٢٠١) (١٨/ ١٣٥) (١٩/ ٦٤، ١٤٤) (٢٥/ ١٧) (٢٧/ ٢٢٣) (٣٠/ ٥٥) ط الفكر.

(٣) التفسير (١/ ٧) وانظر تسميته بظاهر الكلام (٣/ ٥٥) وانظر تعليق الشيخ محمود شاكر على الموضع السابق هـ/ رقم (٣)، وأيضًا (٣/ ٧٤-٧٥ هـ (٣).

ومن لطيف استخراج ابن جرير للدلائل السياقية، ربطه بين معانى هذه الآيات، وما ختمت به من أسماء الله تعالى وصفاته، ومناسبة كل صفة وما دلت عليه من معنى، لسياقها الذى وردت فيه، ومن ثم يستنبط منها معنى تربويا، أو يرجح قولًا فى مسألة فقهية تضمنتها الآيات.

ومن أمثلة ذلك النوع من الاستنباط عند ابن جرير قوله: «وأشبه: الأقوال بما دل عليه ظاهر كتاب الله تعالى ذكره، أن قوله: ﴿فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾﴾ [البقرة: ٢٢٦- ٢٢٧] إنما معناه: فإن فاءوا بعد وقف الإمام إياهم من بعد انقضاء الأشهر الأربعة، فرجعوا إلى أداء حق الله عليهم لنسائهم اللائى آلوا منهن، فإن الله لهم غفور رحيم، ﴿وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ﴾ فطلقوهن فإن الله ﴿سَمِيعٌ﴾ لطلاقهم إذا طلقلوا ﴿عَلِيمٌ﴾ بما أتوا إليهن.

وإنما قلنا: ذلك أشبه بتأويل الآية، لأن الله -تعالى ذكره- حين قال: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾﴾[(١)] ومعلوم أن انقضاء الأشهر الأربعة غير مسموع، وإنما هو معلوم. فلو كان عزم ﴿ٱلطَّلَٰقَ﴾ انقضاءَ الأشهر الأربعة، لم تكن الآية مختومة بذكر الله الخبر عن الله تعالى ذكره، أنه (سميع عليم) كما أنه لم يختم الآية التى فيها الفىء إلى طاعته بذكر الخبر عن أنه شديد العقاب، إذ لم يكن موضع وعيد على معصية، ولكنه ختم ذلك بذكر الخبر عن وصفه نفسه تعالى ذكره بأنه ﴿غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾؛ إذ كان موضع وعد المنيب على إنابته إلى طاعته. فكذلك ختم الآية التى فيها ذكر القول والكلام بصفة نفسه بأنه للكلام ﴿سَمِيعٌ﴾ وبالفعل ﴿عَلِيمٌ﴾»[(٢)].

---

(١) قال الشيخ محمود شاكر فى تعليقه على ذلك الموضع: فصلنا بين شطرى الآية، لأن ذلك مراد الطبرى. يعنى أن الله حين قال: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ﴾ ختم الآية بقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ ا. هـ قلت: ولعله سقط كلمة [قال] بين شطرى الآية. والله أعلم.

(٢) التفسير: (٤/ ٤٩٨-٤٩٩) ط شاكر. وانظر مثالًا آخر لما استخرجه من دلالة السياق من=

القاعدة الخامسة:

يحمل الكلام على ظاهره فلا يحال عنه إلى الباطن إلَّا بدليل، فى موضع يحتاجه الكلام فإن تعارض معنيان، فأظهرهما أولاهما، وما لا يحتاج إلى تحويل معناه عن الظاهر أولى مما يحتاج.

والظاهر عند ابن جرير هو الظاهر فى التلاوة[١]، المفهوم من الكلام[٢]. وهو ما عبر عنه ابن تيمية بأنه «يسبق إلى العقل السليم لمن يفهم بتلك اللغة»[٣].

وأما الباطن فهو ما بطن من تأويله[٤]، الذى يعلمه العلماء بالاستنباط والفقه. ولم يرد ما تفعله طائفة [من] الصوفية وأشباههم فى التلعب بكتاب الله وسنة رسوله، والعبث بدلالات ألفاظ القرآن[٥].

فالذى عناه ابن جرير بالظاهر هنا هو «الظاهر فى عرف سلف الأمة: لا يحرف الكلم عن مواضعه ولا يلحد فى أسماء الله تعالى، ولا يقرأ القرآن والحديث بما يخالف تفسير سلف الأمة وأهل السنة، بل يجرى ذلك على ما

= معانى تربوية من باب الحث والزجر. (٢/ ٥٠٦) ط شاكر، وانظر أيضًا: (٢/ ٣٧٦) ط شاكر (١٦/ ٦٠) (١٨/ ٢٨) ط الفكر. لكنه ربما اختار قولًا فى تفسير الآية، يبدو مخالفًا لسياقها. فانظر تفسيره للنور فى الآية (١٢) من سورة الحديد، وانظر الآية بعدها وتأويله لها، لترى مثالًا للخروج عن مقتضى السياق (٢٧/ ٢٢٢ وما بعدها) ط الفكر. وانظر مثالًا آخر (١٣/ ٣١٥) ط شاكر.

(١) التفسير: (١/ ٧٢) ط شاكر.

(٢) السابق: (٢/ ١٥).

(٣) الرسالة المدنية: ص (٣١).

(٤) التفسير (١/ ٧٢).

(٥) انظر تعليق الشيخ / محمود شاكر على الموطن السابق فى التفسير، وانظر: د/ محمد أديب صالح: تفسير النصوص (١/ ٣٧٣ هـ (٢).

اقتضته النصوص، وتطابق عليه دلائل الكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة»[١].

ويكفى لمعرفة أثر اتباع الظاهر والأخذ به، أو عدم ذلك، فى قضية «التأويل» أن نعلم أنه على حين حكى غير واحد من الأصوليين أن اتباع الظاهر والعمل به، والكف عن تغييره واجب بالإجماع[٢]، حتى ذهب الغزالى إلى أنه يجب تكفير من يغير الظواهر المتعلقة بأصول العقائد بغير برهان قاطع[٣]، فلقد وجد، على النقيض من ذلك، من تهجم على حرمة النصوص، فزعم أن الذين فى قلوبهم زيغ.. المراد بهم نصارى نجران ومن حذا حذوهم ممن أخذ بظاهر القرآن. قال: «فإن العلماء ذكروا أن من أصول الكفر الأخذ بظواهر الكتاب والسنة»[٤]. وهذا من القول الذى تغنى حكايته عن رده، ويغني سقوطه بنفسه عن تكلف إسقاطه وتزييفه.

ولخطر ذلك الباب قال ابن بَرْهان[٥] عن بحث الظاهر والمؤول: «وهو أنفع

(١) ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٣/ ٣٨٠). وانظر: قواعد الترجيح للحربى (١/ ١٣٧ وما بعدها). وانظر فى هذا المعنى: الإبانة للأشعرى (١٣٨، ١٤٠)، الفصل (١/ ٢٨٨)، البحر المحيط (٣/ ١٨- ١٩).

(٢) الزركشى: البحر المحيط.. (٤/ ٤٦٣)، وانظر: قواعد الترجيح: الموضع السابق.

(٣) انظر: فيصل التفرقة ص (١٤٢).

(٤) قائل ذلك هو: أحمد الصاوى المالكى فى حاشيته على تفسير الجلالين (١/ ١٤٠)، وانظر أيضًا (٣/ ١٠) منها، وانظر رد العلامة الشنقيطي على كلام الصاوي في أضواء البيان (٧/ ٤٣٧ وما بعدها)، وقد قال شيخ الإسلام: «فأما أن يقال إن فى كلام الله ورسوله ما ظاهره كفر وإلحاد، من غير بيان من الله ورسوله لما يزيل الفساد، ويبين المراد، فهذا هو الذى تقول أعداء الرسل الذين كفروا، من المشركين وأهل الكتاب، وهو الذى لا يوجد فى كلام الله أبدا. اهـ درء تعارض العقل والنقل.. (٥/ ٢٣٣)، وانظر ما بعده إلى ص (٢٤٢).

(٥) هو أحمد بن علي بن محمد بن برهان، الأصولي. وبَرهان بفتح الباء الموحدة، الشيخ =

كتب الأصول وأجلها، ولم يَزِلَّ الزالُّ إلَّا بالتأويل الفاسد»[١].

ومن الأمثلة التى يظهر فيها تخريج ابن جرير اختياره على هذه القاعدة، ما ذكره فى تأويل قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥] قال: «ورُوي عن مجاهد قال: مُسخت قلوبهم، ولم يمسخوا قردة، وإنما هو مثل ضربه الله لهم.

قال أبو جعفر: «وهذا القول الذى قاله مجاهد، قول لظاهر ما دل عليه كتاب الله مخالف، وذلك أن الله أخبر فى كتابه أنه جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت، كما أخبر عنهم أنهم قالوا لنبيهم: ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ وأن الله - تعالى ذكره- أصعقهم عند مسألتهم ذلك ربهم...»

فابن جرير لا يقر مثل ذلك العدول عن المعنى الظاهر المتبادرمن اللفظ؛ لأنه أولا: لا حاجة إليه[٢]. وثانيا: لأنه لا يُقبل إلَّا بحجة يجب التسليم لها، فيسلم حينئذ لها[٣].

= الإمام أبو الفتح، كان أولًا حنبلي المذهب، ثم انتقل إلى الشافعي، كان حاذق الذهن، عجيب الفطرة، لا يكاد يسمع شيئًا إلا حفظه وتعلق بذهنه. طبقات الشافعية (٦/ ٣٠-٣١).

(١) نقله عنه الزركشى فى: البحر (٤/ ٤٦٣).

(٢) انظر التفسير: (١٨/ ٣٤) ط الفكر، وانظر نموذجا لذلك مهما فى باب (الأسماء والصفات) فى: التبصير.. (١٤٢-١٤٧).

(٣) انظر التفسير (١٥ / ٢٦٦، ٢٦٧) ط شاكر، ومن أجل ذلك قرر ابن جرير فى تأويل قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٤﴾﴾ [البقرة: ٢٤٤] أن ذلك خطاب للمؤمنين (يعنى من هذه الأمة)، وأنه لا وجه لمن زعم أنه أمر للذين خرجوا من ديارهم.. لأن الأمر على ذلك التأويل لا يخلو من أحد أمور ثلاثة..، فذكر الأولين وأبطلهما، ثم قال: أو يكون معناه: ثم أحياهم، وقال لهم: قاتلوا فى سبيل الله، فأسقط القول، كما قال -تعالى ذكره- ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا

=

ووراء ذلك كله: أن ابن جرير يعارض من يتأول بعض النصوص دون بعض، بأن قوله يمكن أن يعكس عليه؛ بأن يقر غيره ما أنكره هو وتأوله، أو ينكر غيره ما أقره هو:

«فسواء قائل قال هم لم يمسخوا قردة، وقد أخبر الله جل ذكره أنه جعل منهم قردة وخنازير، وآخر قال: لم يكن شيء مما أخبر اللَّه عن بنى إسرائيل أنه كان منهم.

ومن أنكر شيئًا من ذلك وأقر بآخر، سُئِل البرهان على قوله، وعورض فيما أنكر من ذلك -بما أقرَّ به. ثم يُسأل الفرقَ من خبر مستفيض، أو أثر صحيح»[(١)].

ثم يقرر أنه لا فرق بين من فعل ذلك فى شيء من الخبر، أو فى نص واحد، ومن فعل ذلك فى سائر الأخبار. قال: «وغير جائز أن يضاف خبره عن شيء إلى أنه خبر عن غيره، بغير برهان؛ لأن ذلك لو جاز، جاز فى كل أخباره. وإذا جاز ذلك فى أخباره، جاز فى أخبار غيره أن يضاف إليه أنها أخباره، وذلك قلب أعيان الحقائق، وما لا يُخِيل من الفساد»[(٢)].

ثم لا فرق أيضًا بين كون ذلك الخبر عن أسماء الله تعالى وصفاته، أو عن غير

= ﴿وَسَمِعْنَا﴾ بمعنى: يقولون: ربنا... وذلك أيضًا إنما يجوز فى الموضع الذى يدل ظاهر الكلام على حاجته إليه، ويفهم السامع أنه مرادُ بالكلام، وإن لم يذكر. فأما فى الأماكن التى لا دلالة على حاجة الكلام إليه، فلا وجه لدعوى مدعٍ أنه مراد فيها» التفسير: (٥/ ٢٨١ - ٢٨٢) ط شاكر.

(١) التفسير: (٢/ ١٧٣) ط شاكر، ثم رد قول مجاهد من وجه آخر، وهو مخالفته «قولَ جميع الحجة.. فيما نقلته مجمعة عليه» اهـ.

(٢) التفسير (١٥/ ٢٣٢) ط الفكر. وقوله: «لا يُخيل» يعني: لا يشتبه ويلتبس. يقال: هذا الأمر لا يُخيل على أحد. انظر اللسان (٢/ ١٣٠٤).

ذلك من أصول الدين وفروعه، بل الواجب فى ذلك كله اتباع «ما دل عليه ظاهر الخبر، وليس عندنا للخبر إلَّا التسليم والإذعان»[(١)].

ولا يقال: إن انفراد الله تعالى، بأسمائه وصفاته، وتنزهه عن مشابهة الخلق فيها مما يوجب ذلك التأويل، لأن ذلك: «لا يُحيل الكلام الجارى بين الناس فى استعمالهم إياه عن وجوهه، ولا يغيره عن معانيه» اهـ. التفسير: (٢/ ٦٠) ط شاكر.

والفساد الذى أشار ابن جرير إلى أن التأويل يجره ويفتح منه بابًا لا يغلق، سببه أن المتأولة «لما لم يكن لهم قانون قويم وصراط مستقيم فى النصوص، لم يوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التى تحتاج إلى تأويل، والتى لا تحتاج إليه، إلَّا بما يرجع إلى نفس المتأول المستمع للخطاب، لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب»[(٢)].



(١) التبصير ص (١٤٦).

(٢) ابن تيمية: درء التعارض (٥/ ٢٤٠)، وانظر: (٥/ ٣٤٣) منه، وانظر أيضا: الصواعق المرسلة لابن القيم (١/ ٢٢٠ وما بعدها)، (١/ ٢٣٣)، وانظر أمثلة أخرى لتطبيق هذه القاعدة فى التفسير: (٢/ ٢٧، ٣١، ٦٠، ٦١، ٨٥، ١٧١، ١٧٣، ١٨٠ موضع مهم)، (٣/ ٣٧)، (١٣/ ٢٦٠) ط شاكر، (٢٢/ ١٢٣) (٢٤/ ١٠٦)، (٣٠/ ٢٩٥-٢٩٦) ط الفكر.
ومن الحجج التى يترك الظاهر من أجلها: صحة الخبر بخلافه، انظر تقرير ذلك (١٣/ ٢٥٠) ط شاكر، وتطبيقه (٥/ ٣٩٩ - ٤٠٣) ط شاكر. وانظر مثالًا آخر لخروجه عن الظاهر، لمقتضى دليل آخر -عنده- فى التفسير (٣/ ١٥٨ - ١٦٢) ط شاكر.

القاعدة السادسة:

لا يجوز الخروج عن أقوال السلف فى تأويل النصوص، ولو كان لما خرج عن أقوالهم وجه، من حيث اللغة، لأنهم أعلم بمعانى كتاب الله، وكفى بذلك الخروج دليلًا على خطأ صاحبه وذلك أن الناس كلما كان عهدهم بالنبوة أقرب، كان العلم والسنة بينهم أظهر، والجدل والخلاف والبدع أقل وأستر، لا سيما القرون المفضلة التى نصَّ النبى ﷺ على تقدمها مَن بعدَها فى الخير[1].

ومن دلائل اعتماد السلف ذلك المعنى قول عبد الله بن الزبير: «لقينى ناس من أهل العراق، فخاصمونى فى القرآن، فوالله ما استطعت بعض الرد عليهم، وهِبْتُ المراجعةَ فى القرآن، فشكوت ذلك إلى أبى، الزبير. فقال الزبير: إن القرآن قد قرأه كل قوم فتأولوه على أهوائهم، وأخطأوا مواضعه. فإن رجعوا إليك فخاصمهم بسنن أبى بكر وعمر، رحمهما الله، فإنهم لا يجحدون أنهما أعلم بالقرآن منهم.

فلما رجعوا إلىّ، فخاصمتهم بسُنن أبى بكر وعمر، فوالله ما قاموا معى ولا قعدوا»[2].

ومن الأمثلة على رد ابن جرير بعض الأقوال فى «التأويل» بناءً على هذه القاعدة، ما ذكره فى تأويل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [يوسف: ٤٩]، قال: وكان بعض من لا علم له بأقوال السلف من أهل التأويل، ممن يفسر الكلام برأيه على مذهب كلام العرب[3]، يوجه معنى قوله (وفيه يعصرون) إلى: وفيه ينجون من الجدب

(١) وقد حكى شيخ الإسلام إجماع الطوائف على ذلك. انظر: مجموع الفتاوى (٤ / ١٥٧ - ١٥٨)، وانظر أيضًا: عثمان حسن: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد (٢ / ٥١٨).

(٢) نقله ابن بطة العكبرى فى: الإبانة الكبرى (٢/ ٦٢٠) رقم (٨١١).

(٣) قال الشيخ محمود شاكر: يعنى أبا عبيدة معمر بن المثنى، فهو قائل ذلك فى كتابه مجاز=

والقحط، بالغيث. ويزعم أنه من (العَصَر) و(العُصْرَة) التى بمعنى المنجاة..

وذلك تأويل يكفى من الشهادة على خطئه، خلافه قول جميع أهل العلم من الصحابة والتابعين»[١].

ولا عبرة بكون القول الخارج عن أقوال السلف جاريًا على مذاهب العرب، لأن الفقهاء - لا شك - أعلم بالتأويل، وعنهم يؤخذ ذلك[٢].



= القرآن (١/ ٣١٣، ٣١٤) اهـ.

(١) التفسير: (١٦/ ١٣١-١٣٢) ط شاكر.

(٢) السابق (١٦/ ٧١). وانظر نماذج أخرى لتطبيق هذه القاعدة فى التفسير: (٢/ ٢٧٦) (٢/ ١٧٣) (١٦/ ٣٨-٣٩) (١٦/ ٢٨٢-٢٨٤) ط شاكر (٣٠/ ١٦٣) ط الفكر.

الباب الثاني

آراء الطبري في الإلهيات



الباب الثاني

آراء الطبرى فى الإلهيات

الفصل الأول

وجود الله سبحانه وتعالى ووحدانيته

المبحث الأول

وجود الله، جل جلاله

على الرغم من النقد الذى وجه إلى البحث فى مسألة وجود الله، واعتبار أنها لم تكن قط قضية جدية، بل زائفة دخيلة على الفكر الكلامى فى الإسلام، ينبغى إسقاطها بمرةٍ[١]، على الرغم من ذلك، فلقد شغل البحث فى هذه المشكلة حيزًا كبيرًا من الفكر الفلسفى والكلامى؛ بحيث كانت هذه المسألة أولى المسائل التى تتصل اتصالًا مباشرًا بذات الله تعالى، وينعكس صداها على الفرد والمجتمع[٢].

ولم يكن بدعًا - من ثم - أن تعددت مناهج البحث فى هذه المشكلة، وتنوعت طرق الاستدلال عليها، ما بين عقلية، ونقلية، وصوفية، وفطرية..[٣].

ومع أن الفلاسفة والمتكلمين، قد سلكوا المنهج العقلى، بل غلوا فيه[٤]، فإن

(١) انظر: سيد قطب: مقومات التصور (١٠٠، ١٠٩). عبد الحليم محمود: التوحيد الخالص (١٤٤ وما بعدها).

(٢) انظر: محمد البهى: الجانب الإلهى (٣٦٦).

(٣) انظر: الزركان: فخر الدين الرازى وآراؤه (١٧٤)، حسن الشافعى: لمحات (٧).

(٤) قارن: محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة، ص (١٠).

نقطة البدء فى ذلك الاستدلال صارت مفترقًا للطريق بينهما، فالمتكلمون «يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق، وبالنظر فى أحوال الخليقة على صفاته، واحدة فواحدة[١].

والحكماء الطبيعيون أيضًا يستدلون بوجود الحركة على محرك، وبامتناع اتصال المحركات، لا إلى نهاية، على وجود مبدأ أول.

وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود، وأنه واجب أو ممكن، على إثبات واجب، . . ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان، على صفاته، ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه، واحدًا بعد واحد»[٢].

وأما الاتجاه النقلى، فعمدته أن فى القرآن أدلةَ التوحيد، من غير ظن ولا تقليد، وهو أمرٌ حكى ابنُ الوزير إجماع علماء الإسلام من جميع الطوائف عليه[٣]. بيد أن المتكلمين إنما أُتُوا من انصرافهم عن تدبر الأدلة القرآنية، وعدم قَدْرِها حق قدرها، واستبدالهم بها أدلةً أخرى، هى - لو صحت - دون مستوى تلك الأدلة القرآنية بكثير[٤].

---

(١) انظر مثالًا لذلك عند القاضى عبد الجبار: شرح الأصول (٩٢، ٩٥ وما بعدها)، الباقلانى: التمهيد (٤٤ وما بعدها).

(٢) الطوسى: شرح الإشارات (٣/ ٥٤ -٥٥)، وانظر كلام ابن سينا فى «متنه». على أن ابن تيمية يرى أن مسلك الفلاسفة قبل ابن سينا هو ما نسبه الطوسى هنا إلى الحكماء الطبيعيين، وأن أرسطو وأتباعه لم يكونوا يقسمون الوجود إلى ممكن وواجب. . .، وابن سينا ركب مذهبه من مذهب أولئك - أرسطو وأتباعه - مع مذهب المعتزلة. انظر: منهاج السنة (٢/ ١٣٢)، الرد على المنطقيين (٣٠٤).

(٣) انظر: ترجيح أساليب القرآن ص (١٥) وما بعدها، وانظر أيضًا درء التعارض (٧/ ٣٥١- ٣٥٢). وقد ذكر المقدسى أن كل كتب الله المنزلة مملوءة بدلائل الإثبات والتوحيد!! انظر: البدء والتاريخ (١/ ٧٢).

(٤) انظر: ابن الوزير: «إيثار الحق» (١٤)، مقدمة مناهج الأدلة للدكتور / محمود قاسم (١١-١٢). وممن عنى بسد هذه الثغرة عند المتكلمين: ابن رشد فى دليلى (العناية =

ومن أهم ما أرشد إليه القرآن فى هذا الصدد، لفت أنظار الناس إلى عجائب الصنع فى السموات والأرض وما بينهما؛ حتى وجدنا واحدا من المؤرخين، وهو المقدسى، يؤكد على ذلك الأمر - بقوة - فى قوله: «واعلم أنه لو جاز أن يوجد شيء من الأجسام، لا من خلق الله، لجاز أن يوجد عاريا من دلالة عليه، فإذا لم يوجد إلَّا مِنْ خلقه، لم يَخلُ من دلالة عليه»(١).

وثم طريق أخرى أرشد إليها القرآن، وهى الاستدلال بالآيات المعجزة على صدق المُدَّعى، وهو استدلال معلوم بالتواتر، استدلت به الرسل على أشد الخلق عنادًا(٢)، وعنه كان إيمان أكثر المستجيبين للرسل صلوات الله عليهم(٣).

وأما الاتجاه الصوفى: فعمدة أصحابه هو القلب المؤمن، لا العقل المفكر(٤) وليس مرادهم أن العقل لا دور له ألبتةَ، كما قد يفهم من كلام ابن رشد(٥)، وإنما مرادهم أن العقل لا يستقل بنفسه.

قال الكلاباذي: «وأجمعوا [يعني: الصوفية] أنه لا يعرفه إلا ذو عقل؛ لأن

= والاختراع)، انظر: مناهج الأدلة (١٥٠-١٥٤) ومقدمته (٢٤-٢٧).

(١) البدء والتاريخ (١/ ٧١)، وانظر لابن تيمية فى هذا المعنى: درء التعارض (٣/ ١٢٤)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٧٤)، وهذا الاستدلال هو معرفة التعريف للعامة عند الجنيد وابن عطاء، كما فى التعرف (٧٩-٨٠) وانظر. ترجيح أساليب (٧٠ وما بعدها)، الزركان: الرازى وآراؤه (١٧٨-١٧٩).

(٢) ابن الوزير: ترجيح أساليب (٦١-٦٢). وهذا هو الذى ارتضاه الأشعرى، وقدمه على الاستدلال بالأعراض، كما فى رسالة أهل الثغر (٥٤-٥٧)، وعزاها الخطابى فى «شعار الدين» إلى مشايخه - كما نقله عنه ابن تيمية فى: بيان التلبيس (١/ ٢٥١)، وعزاها البيهقى إلى بعض مشايخه، انظر: الاعتقاد (١٢).

(٣) الاعتقاد للبيهقى (١٢).

(٤) انظر: الزركان: فخر الدين (١٨١-١٨٣)، الشافعى «لمحات» (١١-١٢).

(٥) انظر: مناهج الأدلة (١٥٠)، وانتقد ابن تيمية هذا الفهم عند ابن رشد. انظر: بيان تلبيس (١/ ٢٦٠ وما بعدها).

العقل آلة للعبد، ويعرفُ به ما عرف، وهو بنفسه لا يعرف الله تعالى . . . »[١].

وأما الاتجاه الفطرى: فيراد به «أن الإحساس بوجود الخالق أمر مغروز فى فطرة البشر، وأعماق ضمائرهم، يشعر به كل عاقل، ولو لم يستخدم طرق البرهنة المختلفة، وإن كان يحتاج إلى أن يلتفت إلى نفسه ويجردها من الغفلة، ليحس به قويا واضحًا»[٢].

وهذه المعرفة الفطرية نفاها المعتزلة، وأوجبوا النظر العقلى طريقًا لذلك، بل جعلوا النظر أول الواجبات[٣] وعنهم أخذ الأشاعرةُ ذلك، حتى قال أحد أئمتهم، ومُقَدَّمُهُم فى زمانه، وهو أبو جعفر السمنانى[٤]: «القول بإيجاب النظر بقية بقيت فى المذهب من أقوال المعتزلة»[٥].

وهذا وإن كان قاله جمهور الأشاعرة؛ فإن منهم من أثبت هذه المعرفة الفطرية[٦]، حتى حُكى عن الأشعرى نفسه أنه يجوز وقوعها ضرورة[٧]، كما

(١) انظر: الكلاباذى: التعرف (٧٨ وما بعدها، خاصة ص ٨١).

(٢) «الشافعى»: لمحات (١٢٠). وحقيقة النظر على هذا القول هى: تجريد القلب عن الغَفَلات، كما ذكره ابنُ الوزير فى: ترجيح أساليب ص- (٨٣).

(٣) انظر فى ذلك: القاضى عبد الجبار: المختصر فى أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد - (١/ ١٧٠-١٧١)، عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين (١/ ١٣٦) وما بعدها، وراجع ما سبق فى الباب الأول حول النظر العقلى.

(٤) محمد بن أحمد بن محمود، القاضى أبو جعفر، حنفى المذهب (ت ٤٤٤هـ) انظر فى ترجمته: التبيين لابن عساكر (٢٥٩)، البداية لابن كثير (١٢/ ٦٨ - ٦٩).

(٥) نقل ذلك عنه ابن تيمية فى «الدرء» (٧/ ٤٠٧)، ونقل نحوه ابن حجر فى «الفتح» (١٣/ ٣٦٨).

(٦) لم يحك ابن حزم ذلك إلّا عن السمنانى، من الأشاعرة، لكن قال به - بعد ابن حزم - الغزالى فى بعض كتبه، والشهرستانى. انظر: الفصل (٤/ ٢٨)، نهاية الأقدام (١٢٥-١٢٦)، اللمحات (١٢).

(٧) انظر: درء التعارض (٧/ ٣٥٤).

هو قول جمهور الطوائف من المسلمين الذين يرون أنها تقع تارة ضرورة، وتارة بالنظر[١].

منهج ابن جرير فى الاستدلال على «الوجود»:

اعتمد ابن جرير - فى أوائل «تاريخه» - على النظر فى الأجسام المشاهدة فى العالم، للاستدلال بها على وجود الله تعالى. لكن بعد أن يمر ذلك الاستدلال عنده - كما مر أيضًا عند المتكلمين - بمراحل ثلاث: إثبات أن الأجسام فى هذا العالم لا تخلو من الحوادث، ثم إثبات أن ما لم يخل من الحوادث فهو محدث، ثم إثبات أن بارئ الأشياء ومحدثها قبل كل شيء.

فأما استدلاله على أن الأجسام لا تخلو من الحوادث، فبتقرير «أنه لا شيء فى العالم مشاهد، إلَّا جسم، أو قائم بجسم، وأنه لا جسم إلَّا مفترق أو مجتمع، وأنه لا مفترق منه إلَّا وهو موهوم فيه الائتلاف إلى غيره من أشكاله، ولا مجتمع منه إلَّا وهو موهوم فيه الافتراق، وأنه متى عُدم أحدهما عُدم الآخر. وأنه إذا اجتمع الجزآن منه بعد الافتراق، فمعلوم أن اجتماعهما حادث فيهما بعد أن لم يكن، وأن الافتراق إذا حدث فيهما بعد الاجتماع، فمعلوم أن الافتراق فيهما حادث بعد أن لم يكن»[٢].

فابن جرير - إذ لم يعتبر حدوث الأجسام قضية مسلمة - استدل عليها بأن الجسم لا يخلو من جنس الأعراض [قائم بجسم]، واعتمد - لإثبات ذلك - على طريقة الأكوان، وبالتحديد على عدم خلو الجسم من «الاجتماع أو الافتراق» ولم يعرض لباقي الأكوان الأربعة: «الحركة» و«السكون» بذكر.

---

(١) انظر: السابق نفسه، والمقدسى: البدء والتاريخ (١/ ٥٩، ٧١-٧٢)، ابن الوزير: إيثار الحق (٩ وما بعدها، ٤٢).

(٢) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبرى) (١/ ٢٨).

ولا ندرى هل ترك ابن جرير ذكر الحركة والسكون اختصارا، واكتفاءً بما ذكر فى «الاجتماع والافتراق»، أو لأنه لم يثبت عنده، فى هذا المسلك، إلَّا ما ذكر[١].

وعلى حَالَةٍ، فهذا النص يدل على تأثر ابن جرير بفكرة «الجوهر الفرد» الذى يشير إليه - فيما يبدو - بقوله **«وأنه إذ اجتمع الجزآن منه...»**[٢].

وإذا كان أبو الهذيل العلاف[٣] هو شيخ المثبتين للجزء الذى لا يتجزأ «الجوهر الفرد» على حد تعبير ابن حزم[٤]، فليس من اليسير هنا أن ندعى أن ما ذهب إليه ابن جرير هنا هو مذهب العلاف نفسه، لكن غاية ما يمكن قوله: إن الفكرة فى أصلها فكرة العلاف، ثم وُجدت أصداؤها عند الطبرى، كما وجدت، بل غلبت على جمهرة المتكلمين من المعتزلة وغيرهم[٥].

وهل انتقلت إلى ابن جرير الطبرى انتقالًا مباشرًا من خلال مصادر اعتزالية، أو انتقلت إليه عبر مصادر أخرى؟ هذا ما لا تسمح لنا النصوص المتبقية من كلامه أو كلام «مترجميه» بالقول فيه بشيء؛ وإن كان من المفهوم جدًّا أن يكون له اطلاعه على المصادر الاعتزالية فى زمانه، خاصة وأن عهده كان قريبًا بصولة

---

(١) انظر الخلاف فى هذه الأكوان عند ابن تيمية فى: بيان التلبيس (١/ ٢٨١).

(٢) **وثمَّ إشارة عابرة فى تفسيره، نقلها عن «بعضهم» فى أن من معانى «الواحد» أن يكون غير متفرق، كالجزء الذى لا ينقسم»** (٣/ ٢٦٥) ط شاكر.

(٣) (ت ٢٢٦هـ) أو بعدها. انظر ترجمته ومذهبه فى ذلك فى مقالات الإسلاميين (٢/ ٥، وما بعدها)، والنشار: نشأة الفكر (١/ ٤٧١) وما بعدها، عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين (١/ ١٨٢ وما بعدها).

(٤) الفصل (٥/ ٦٠). ومراده بذلك أنه أوَّلُ الإسلاميين استدلالًا بذلك، وإثباتًا له، لا أنه أول من أثبته مطلقا.

(٥) انظر الباقلانى: التمهيد (٤١-٤٢)، ابن حزم: الفصل (٥/ ٨)، فتاوى ابن تيمية (١٣/ ١٤٧)، النشار: نشأة الفكر (١/ ٤٧٥).

المعتزلة، ودولتهم فى زمان المأمون[١].

وقول ابن جرير: إنه «متى عدم أحدهما عدم الآخر معه...» يشبه إلى حد كبير، قول أولئك «الآخرين» الذين حكى النظام عنهم - حسبما نقله الأشعرى - أنهم قالوا: «تتجزأ الأجزاء حتى تنتهى إلى جزأين، فإذا هِئْتَ لقطعهما أفناهما القطع..، ومتى فرقت بينهما بالوهم وغير ذلك، لم تجد إلَّا فناءهما»[٢].

وإذ أثبت ابن جرير - بذلك - حدوث ما نراه فى «العالم»، فإن ما لم نره من العالم هو كالذى رأيناه: «وإذا كان الأمر فيما فى العالم من شىء كذلك، وكان حكم ما لم يشاهد - وما هو من جنس ما شاهدنا - فى معنى جسم أو قائم بجسم...»[٣].

ثم ينتقل بعد ذلك إلى الخطوة الثالثة من استدلاله، بعد أن قرر أن كل ما فى العالم لا يخلو من الحدث، ليقرر أن «ما لم يخل من الحدث، لا شك أنه محدث».

ولا يُعْنَى ابن جرير، عند هذه النقطة، بالتدليل على أن ما لم يخل من الحوادث أو يسبقها فإنه محدث، شأنَ من يُعنَى بهذا الدليل، وإنما غاية ما نجده ثَمَّ أن يُقرر أنه محال أن يكون شىءٌ يُحْدِثُ شيئًا إلَّا ومحدِثه قبله[٤].

ثم يرتقى ابن جرير باستدلاله بعد ذلك، ليقرر أن المحدث إنما حدث «بتأليف مؤلف له، إن كان مجتمعًا، وتفريق مفرق له إن كان مفترقًا». ثم يقرر أن محدث ذلك لابد أن يفارقه فى صفة الحدوث: «وكان معلوما بذلك أن جامع ذلك، إن كان مجتمعًا، ومفرقه، إن كان مفترقًا، مَنْ لا يُشْبِهُهُ، ومن لا يجوز عليه

---

(١) سبق أن أشرنا إلى دلالة الخلق على الخالق عند ابن جرير، وعلاقتها بفكر المعتزلة، خاصة الجاحظ.

(٢) المقالات (٢/ ١٦).

(٣) التاريخ (١/ ٢٨)، وقارن: شرح الأصول الخمسة (٩٥-٩٦).

(٤) التاريخ: السابق. وانظر: شرح الأصول (١١٣-١١٥)، التمهيد للباقلانى (٤٤).

الاجتماع والافتراق، وهو الواحد القادر الجامع بين المختلفات الذى لا يشبهه شىء، وهو على كل شىء قدير.

فبيِّنٌ بما وصفنا أن بارئ الأشياء ومحدثها، كان قبل كل شىء، وأن الليل والنهار والساعات مُحدثات، وأن محدثها الذى يدبرها ويصرفها، كان قبلها؛ إذ كان من المحال أن يكون شىء يحدث شيئا، إلا ومحدثه قبله».

ثم يستدل، لتأكيد أن هذه المُحدَثات لم يُحدِثها من يشابهها فى «الحدث والعجز»[١]، وتقرير أنها لم تحدث نفسها، بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾ [الغاشية: ١٧-٢٠]؛ حيث يقرر أن فيها «أبلغ الحجج وأدلَّ الدلائل، لمن فكر بعقل، واعتبر بفهم، على قدم بارئها، وحدوث كل ما جانسها، وأن لها خالقًا لا يشبهها؛ وذلك أن كل ما ذكر ربنا - تبارك وتعالى - فى هذه الآية من الجبال والأرض والإبل، فإن ابن آدم يعالجه ويدبره بتحويل وتصريف وحفر ونحت وهدم، غير ممتنع عليه شىء من ذلك، ثم إن ابن آدم مع ذلك غير قادر على إيجاد شىء من ذلك من غير أصل؛ فمعلوم أن العاجز عن إيجاد ذلك لم يحدث نفسه، وأن الذى هو غير ممتنع ممن أراد تصريفه وتقليبه، لم يُوجِدْ من هو مثله، ولا هو أوجد نفسه، وأن الذى أنشأه وأوجد عينه هو الذى لا يعجزه شىء أراده، ولا يمتنع عليه إحداث شىء شاء إحداثه، وهو اللَّه الواحد القهار»[٢].

والواقع أنه رغم ما كُتِبَ لدليل «الجوهر والعرض» - بمقدماته ونتائجه - من مجد عريض؛ انتظم لأجله - بعد بدايته على يد المعتزلة[٣] - سائرَ المدارس

(١) قارن: التمهيد للباقلانى (٤٥-٤٦)، شرح الأصول الخمسة (١١٩).

(٢) التاريخ (١/ ٢٨-٢٩).

(٣) يذكر القاضى عبد الجبار أن أبا الهذيل هو أول من استدل بهذه الطريقة، وتابعه باقى =

الكلامية[١]، لم يسلم من اعتراضات كثيرة وُجِّهَت إليه شكلًا ومضمونا، ليس من خصوم المتكلمين من السلفيين أو من الفلاسفة فحسب، بل من داخل الأوساط الكلامية نفسها، الأمر الذى حدا بالكثير من محققيهم إلى الإعراض عنه، وتَلَمُّسِ أدلةٍ أخرى لتحقيق ذلك المطلب.

ولقد بدأ هذا النقد داخل الوسط الكلامى مبكرًا على يد الأشعرى نفسه، حيث يراها طريقًا مبتدعة فى دين اللَّه «اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل، عليهم السلام». ثم يقرر أنه إذا كان العلم قد حصل لنا بصحة نبوة الأنبياء، «لم يسع من عرف من ذلك ما عرفه أن يعدل عن طرقهم إلى طرق من دفعهم وأحال مجيئهم»[٢].

كل ذلك، فضلا عما فى مقدماتها من خفاء، بل واضطراب شديد، لم تسلم منه مقدمة واحدة من مقدماتها[٣]. ثم لوازم هذه المقدمات، التى عبر ابن تيمية عن إحداها - وهى نفى حلول الحوادث.. بأنها: «ينبوع البدع»[٤]، ورأى أن

= الشيوخ، فى حين يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أنها بدأت من قبله على يد الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، ثم صارت إلى أصحاب عمرو بن عبيد، كالعلاف وغيره. انظر: شرح الأصول الخمسة (٩٥). وقارن: منهاج السنة (١/ ٣٠٩ ٣١٠)، (٨/ ٥).

(١) حتى صارت عند كثير من المتأخرين هى دين الإسلام، على حد تعبير ابن تيمية فى: منهاج السنة (١/ ٣١٥)، وانظر مقدمة مناهج الأدلة (١٢٠وما بعدها).

(٢) انظر رسالة أهل الثغر ص (٥٥) وما بعدها، خاصة (٥٨). وهذا المأخذ فى النقد نجده أيضا عند الخطابى فى رسالته»الغنية» عن الكلام.. كما نقله عنه السيوطى فى: صون المنطق.. (٩١-١٠١)، ونقله أيضا ابن تيمية وعلق عليه فى: درء التعارض (٧/ ٢٧٨-٣٠٣).

(٣) انظر، الفصل (٥/ ٥٨-٦٨)، مناهج الأدلة (١٣٦-١٤٥)، ومقدمته (١٢-١٥)، المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ٩٨٤-٩٩٥).

(٤) منهاج السنة (١/ ٣١٢).

سلوك المتكلمين لمثل هذه الطرق كان من أهم أسباب ذم السلف للكلام وأهله[١].

ولهذا كانت الخطوة الأخيرة فى استنباط ابن جرير الدلالةَ على ما ذكر، من الآية القرآنية، أكثر توفيقًا من المقدمات التى ذكرها، وأسلم من عوارض النقد عليها[٢]، ثم هى بعد ذلك أقرب إلى الاتجاه العام لفكر ابن جرير ومنهجه. فإننا، وفيما عدا ذلك الموضع من تاريخه، لا نكاد نلمس للاستدلال على وجود الله تعالى حضورًا ذا بال فى تراث ابن جرير المتبقى لنا. فأما فى رسالته «صريح السنة» - وهى مختصرة - فلم يعرض لهذه القضية ألبتة، وأما فى رسالته «التبصير» فإنه يقرر أنه لن يستحق أحد أن يقال له: إنه بالله [عارف]. . إلَّا أن يعلم بأن ربه صانع كل شىء ومدبره»[٣]، ثم لا شىء وراء ذلك من تقريرٍ أو ذكر دليل.

وإذا أمكن لنا القول بأن حظ هذه القضية من رسالتيه المخصصتين «لأصول الدين» متأثر بحجمهما[٤]، فإن جُمَّاع ما وصلنا من علم ابن جرير، وهو تفسيره، لم يكن أوفر حظًّا من هاتين الرسالتين بالبحث والجدل حول هذه القضية، والاستدلال عليها.

وليس بدعا أن يرتبط عرض ابن جرير لهذه المسألة فى تفسيره بالأدلة القرآنية، ويدور فى فلكها، لكن - كذلك - لا يخلو من دلالةٍ أن الآية التى ذكرها فى

---

(١) انظر: درء التعارض (١/ ٤٤-٤٥، ٣٠٩-٣١٠).

(٢) انظر: السابق (٣/ ٨٣، ٨٧).

(٣) التبصير (١٢٦-١٢٧).

(٤) على أنه يُعَكِّر على ذلك أنه توسع - نوعا ما - فى بحث قضايا أخرى، كالرؤية وعذاب القبر، وذكر الخلاف فيها، وأدلة ما يراه، وهى أقل أهمية من هذه القضية عند من يُعنَى بالاستدلال عليها.

تاريخه، فى سياق استدلاله على هذه القضية، يجعلها فى «تفسيره» حُجَّةً على من ينكر المعاد، أو يتشكك فى القدرة عليه[(١)]، ولا يعرض لما ذكره فى التاريخ بشىء.



(١) انظر: التفسير (٣٠/ ١٦٥) ط الفكر، وقارن: الكشاف (٤/ ٧٤٥)، ابن كثير (٤/ ٥٠٤).

وثم نقطتان منهجيتان أثرتا - فيما نرى - فى تناول ابن جرير لهذه القضية فى تفسيره:

أما الأولى فهى فهم ما فى القرآن من دلالات، باعتبار أن القرآن إنما يخاطب قوما يُقِرُّون - ابتداءً - بالخالق، ويثبتون وجوده[١]؛ كما حكى القرآن عنهم ذلك فى غير ما آية: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [العنكبوت: ٦١].

يقول ابن جرير - فى تأويل قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣٧﴾ وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴿١٣٨﴾﴾ [الشعراء: ١٣٧، ١٣٨]: «لو كانوا لا يقرون بأن لهم ربًا يقدر على تعذيبهم ما قالوا: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴿١٣٨﴾﴾، بل كانوا يقولون وما لنا من معذِّب يعذبنا، ولكنهم كانوا مقرين بالصانع، ويعبدون الآلهة، على نحو ما كان مشركو العرب يعبدونها، ويقولون: إنها تقربنا إلى الله زلفى»[٢].

وأما النقطة الثانية فهى النظر إلى مسألة «وجود الله تعالى» باعتبارها قضية ضرورية، لا تحتاج إلى أن يبدئ القولَ فيها ويعيده، وإنما يكفى فيها الإحالة على ما حول الإنسان فى العالم من شىء، ليجد «الأدلة متفقة فى الدلالة عليه غير مفترقة، ظاهرة للحس غير خفية»[٣]، «ليس منها شىء إلَّا وهو فى ذلك دال على مثل الذى دلت عليه الأشياء كلها؛ ألا ترى أن السماء ليست بأبين فى الدلالة من الأرض، ولا الأرض من الجبال، ولا الجبال من البهائم، ولا شىء من

---

(١) بل يرى ابن أبى العز أن هذه حال أمثالهم من مشركى الأمم، من الهند والترك والبربر وغيرهم، وأنه لم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بنى آدم. انظر شرح الطحاوية (٢٥-٣٢).

(٢) التفسير (١٩/ ٩٨) ط الفكر، وانظر (٣/ ٧٧-٧٨، ١٥/ ٨٤)شاكر، و(٢١/ ١١)، و(٢٣/ ١٩١) ط الفكر.

(٣) الطبرى: التبصير (١١٦- ١١٧).

المحسوسات، وإن كبر وعظم، بأدل على ذلك من شيء، وإن صغر ولطف»[١].

ولا عبرة - فيما يراه ابن جرير - بإنكار من أنكر ذلك؛ لأن إنكاره سفسطة، غير دافع أن يكون جميع ما ذكر الله تعالى - من آيات الأنفس والآفاق - دليلًا على خالقه وصانعه، وأن له مدبرًا لا يشبهه شيء، وبارئا لا مثل له[٢].

وبناءً على هاتين النقطتين، بدا مقبولا أن يُعرض ابن جرير عن الإطالة فى الاستدلال لهذه القضية، أو التماس دلائل لها من آيات القرآن، وأن يجعل وَكْدَه فى مثل هذه الآيات بيانَ دلالتها على وحدانية الله تعالى، التى زل فيها المشركون، لا مجرد إثبات الوجود، الذى لم يخالفوا فيه[٣].

ومع ذلك لم نعدم مواضع، وإن قلت، فلم تكد تعدو ثلاثة، عرض فيها لقضية الوجود، أو استدل عليها، لكن ليس على النسق الكلامى الذى حاوله فى «تاريخه»، وإنما باستخراج دلائل القرآن الكريم، وما أرشد إليه من آيات الأنفس والآفاق.

ومن ذلك قوله - فى تأويل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ ﴿٦﴾﴾ [يونس:٦] -:

«يقول - تعالى ذكره - منبهًا عباده على موضع الدلالة على ربوبيته، وأنه خالق كل ما دونه: إن فى اعتقاب الليلِ النهارَ، واعتقاب النهارِ الليلَ، إذا ذهب هذا جاء هذا، وإذا جاء هذا ذهب هذا، وفيما خلق الله فى السموات من الشمس والقمر والنجوم، وفى الأرض من عجائب الخلق الدالة على أن لها صانعا ليس كمثله شيء. . . لأدلةً وحججا وأعلاما واضحة، لقوم يتقون الله فيخافون وعيده، ويخشون عقابه على إخلاص العبادة لربهم.

---

(١) السابق: (١٢٢).

(٢) انظر: التفسير (٣/ ٢٧٧) ط شاكر.

(٣) انظر: التفسير (١١/ ٤٦٥، ١٣/ ٢٢ وما بعدها) ط شاكر و(٢٧/ ٢١٨) ط الفكر.

فإن قال قائل: أَوَلا دلالة فيما خلق الله فى السموات والأرض على صانعه، إلَّا لمن اتقى الله؟!

قيل: فى ذلك الدلالة الواضحة على صانعه، لكل من صحت فطرته، وبرئ من العاهات قلبه، ولم يُقْصَدْ بذلك الخبرُ عن أن فيه الدلالة لمن كان قد أشعر نفسه تقوى الله، وإنما معناه: إن فى ذلك لآيات لمن اتقى عقاب الله، فلم يحمله هواه على خلاف ما وضح له من الحق؛ لأن ذلك يدل كل ذى فطرة صحيحة على أن له مدبرًا يستحق عليه الإذعان له بالعبودة، دون ما سواه من الآلهة والأنداد»[1].



(١) السابق (١٥/ ٢٤-٢٥) ط شاكر.

المبحث الثانى

الوحدانية

لئن كان تعدد الآلهة والأنداد هو دينَ الجاهلية السادرة فى خُباطها، حتى إن أهل الكتاب- الذين ما أمروا إلَّا ليعبدوا الله مخلصين له الدين - لم يَخْلُوا بِمَنْجَاةٍ من تلك الحمأة الوثنية[(١)] . ومُسِخَتْ الفطرة الحنيفية فى تلك القلوب، حتى تعجبوا من داعى التوحيد، وهو الحق الذى لا يصح غيره، ولم يتعجبوا من الشرك، وهو الباطل الذى لا وجه لصحته: ﴿أَجَعَلَ ٱلْأَلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۝٥﴾ [ص: ٥][(٢)] - لئن كان هذا هو حال أهل الجاهلية فلقد كان من رحمة الله بعباده، وحكمته فى خلقه، أن يرسل إليهم، بعد هذه الفترة، رسولًا منهم، يُصْلِحُ فيهم - بقدر الله وشرعه - ما أَثْأَتْ يدُ الغفلات.

ولم يكن بدعا أن يبدأ الرسول ﷺ دعوته، أَوَّلَ ما يبدأ، بتقرير وحدانية الله - تعالى - فى القلوب؛ إذ كان ذلك عَلَمَ دعوة الأنبياء طُرًّا: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ۝٢٥﴾ [الأنبياء: ٢٥] وهو والأنبياء **«إخوة لعَلَّات، أمهاتهم شتى، ودينهم واحد»**[(٣)].

ولسنا بعد فى حاجة إلى أن نقرر أن الإيمان بوحدانية الله - تعالى - هو من بَدَهِيَّات هذا الدين، التى لا يتصور أن يُختلف فيها؛ ولذلك قال الذهبى - بعد ذكر حديث ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ وأنها صفة الرحمن: «وإثبات هذه

---

(١) انظر العقاد: الله (١٤-١٧، ٤٣ وما بعدها)، سيد قطب: خصائص التصور (٢٢ وما بعدها)، الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين (ص٣٧) وما بعدها.

(٢) انظر: الزمخشرى: الكشاف (٤/ ٧٢).

(٣) كما فى: صحيح البخارى (٣٤٤٣)، ومسلم (٢٣٦٥)، وانظر شرح النووى (١٥/ ١٧٤)، وانظر أيضًا: عمر الأشقر: الرسل والرسالات (٢٤٣ وما بعدها).

الصفة لم يخالف فيها[١] أحد من أهل القبلة»[٢].

وإنما وقع الخلاف واستَحَرَّ فى معنى هذه الوحدانية، ثم فى طريق إثباتها، تبعا لذلك؛ حتى إن ما ادعاه البعض «توحيدا» عده غيره «إلحادا»[٣]!!! بل إن فرِق المرجئة قد انقسمت على نفسها إلى طرفى النقيض؛ فقال قائلون منهم فى التوحيد بقول المعتزلة الموغل فى التنزيه، وقال آخرون منهم بالتشبيه[٤]!!!

فأما الفلاسفة، وقد حاولوا التوفيق بين أصول الإسلام والفكر الفلسفى الذى تمثلوه،[٥] فلقد ذهبوا بالتوحيد إلى إثبات وجود مجرد عن الماهية والصفة[٦].

وأمَّا المعتزلة فمرادهم بالوحدانية كونه واحدا فى القدم، وسائرِ ما يختص به من الصفات النفسية[٧]. وبغض النظر عما بينهم من خلاف حول بعض الصفات، فلقد كان اتجاههم العامُّ نحو نفى الصفات، واعتبارُ ذلك النفى من «مفهوم الوحدانية» قاسما مشتركا بينهم؛ بحيث رأوا أنها لا تثبت إلَّا بذلك النفى. وأن من خالفهم، فأثبت لله - تعالى- علما وقدرة... فلا سبيل له إلى

---

(١) كذا، ولعلها: فيه.

(٢) الذهبى: الأربعين فى صفات رب العالمين (٣٣)، وانظر: الفِصل (٢/ ٩٥)، فتح البارى (١٣/ ٣٦٩).

(٣) انظر: الخطيب البغدادى: شرف أصحاب الحديث (ص٤)، ابن القيم: مدارج السالكين (٣/ ٤٦٦-٤٦٧)، الحجة لقوّام السُّنة الأصفهانى (١/ ٩٦)، صون المنطق (٧٥).

(٤) انظر: الأشعرى: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٣٣).

(٥) انظر: محمد البهى، الجانب الإلهى (٣٧٩ وما بعدها)، وقارن: مقدمة رسائل الكندى لأبى ريدة (٨٠) (٤-٥).

(٦) ابن القيم: مدارج السالكين (٣/ ٤٦٦)، وانظر: الإشارات والتشبيهات (٣/ ٤٥٦-٤٨٣)، وقارن: التهافت (٤٩٣ وما بعدها).

(٧) انظر: القاضى عبد الجبار: المغنى (٤/ ٢٤٥).

أن ينفى أن مع الله عز وجل قديما فى الأزل[١].

ثم الأشاعرة على الأثر، رأوا أن مفهوم التوحيد هو: أن الله واحد فى ذاته لا قسيم له، واحد فى صفاته لا شبيه له، واحد فى أفعاله لا شريك له[٢].

وأما عن استدلال كل فريق على الوحدانية التى أثبتها، فقد بنى الفلاسفة استدلالهم على تأمل الوجود نفسه؛ إذ إن نفس مفهوم وجوب الوجود، يمنع وقوع الشركة فيه؛ لأنه إن كان ثبت لواجب الوجود لذاته، فلا يكون إلَّا له، وإن كان لعلة فهو إذن معلول، وليس بواجب الوجود[٣].

وأما المتكلمون فقد اعتمدوا، على اختلاف مدارسهم، على «دليل التمانع».[٤] وحاصل هذا الدليل أن الاثنين يصح أن يختلفا ويوجِدَ أحدُهما

---

(١) انظر: السابق: (٤/ ٣٤١)، مقالات الإسلاميين (١/ ٢٣٥)، شرح الأصفهانية لابن تيمية (٢٢)، وانظر أيضًا: قضية التوحيد بين الدين والفلسفة، لأستاذنا د/ محمد الجليند، ص (١٠٧).

(٢) انظر: الجوينى: الإرشاد (٦٩)، الشهرستانى: نهاية الأقدام (٩٠). وانظر حول تأثرهم بالمعتزلة فى مفهوم الوحدانية، ابن تيمية: بيان التلبيس (١/ ٤٦٣)، مُلَّا على القارى: شرح الفقه الأكبر (١٥)، عبد الرحمن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ٩٤٩) وما بعدها.

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات (٣/ ٤٦٤، وما بعدها، ٤٨٢)، تهافت الفلاسفة (١٦٠). ويرى ابن رشد أن هذا المسلك مما انفرد به ابن سينا. انظر: تهافت التهافت (٢/ ٤٦٣) وما بعدها. وانظر أيضًا: البهى: الجانب الإلهى (٣٨٢ وما بعدها). ولهم مسلك آخر فى إثبات ذلك، يقوم على نفى التركيب عن واجب الوجود. انظر: تهافت الفلاسفة (١٦١-١٦٢)، تهافت التهافت (٢/ ٤٧٠ وما بعدها).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٧٨)، التوحيد للماتريدى (٢٠، ٢١، ٩٠)، رسالة أهل الثغر للأشعرى (٤١-٤٢) التمهيد للباقلانى (٤٦)، وقارن: شرح الطحاوية (٢٨) والأرواح النوافخ للمقبلى بهامش العَلَم الشامخ - (٣٠٢)، بل يغلو الجوينى فى ذلك فيرى أنها هى «المنصوصة» فى «نص» آية الأنبياء!! انظر: الإرشاد (٧١).

ضدَّ مراد الآخر، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم، وأراد الآخر إماتته، لوجب أن يلحقهما العجز، أو واحدا منهما؛ لاستحالة أن يتم مرادهما جميعًا، للتضاد بينهما، فوجب ألا يتم مراد أيٍّ منهما، فيلحقَهما العجز، أو يتم مراد أحدهما، فيلحق من لم يتم مراده العجزُ، والقديم لا يكون عاجزا، إذ العجز من سمات الحدث. ويرون أن هذا الدليل هو المشار إليه فى القرآن بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:٢٢].

وإذا كان قد كتب لهذا الدليل فى إثبات الوحدانية - عند المتكلمين - ما كتب لدليل الجوهر والعرض فى إثبات الوجود، من المجد والشهرة، فإنه - كذلك - لم يكن بأحسن حظا، ولا أسلم من النقد من سابقه(١).

وكما عُنى ابن رشد بانتقاد أدلة المتكلمين على «الوجود» فلقد انتقد استدلالهم بـ«التمانع» هنا على الوحدانية، حيث وصفه بأنه ليس يجرى مجرى الأدلة الطبيعية «البرهان»، ولا مجرى الأدلة الشرعية، ويرى أن وجه ضعفه «من حيث البرهان» أنه كما يجوز فى العقل أن يختلفا، قياسا على المريدَين فى الشاهد، يجوز أن يتفقا، وهو أليق بالآلهة من الخلاف(٢).

على أن هذا الاعتراض لم يغفله المتكلمون، كما قد يفهم من كلام ابن رشد، بل هو اعتراض مشهور، على حد تعبير ابن تيمية، وقد تعرض الماتريدى والجوينى وغيرهما للجواب عنه(٣).

ومع أن ابن تيمية يخالف ابن رشد فى نظرته لهذا الدليل، ويصفه بأنه برهان تام على مقصودهم(٤)؛ ويرى أنَّ ما ذكره ابن رشد ليس طعنا فى الدليل، فإنه

---

(١) انظر: د. الشافعى: لمحات (١٤٢-١٤٧) حيث عرض أهم الاتجاهات فى نقده.

(٢) مناهج الأدلة: (١٥٨-١٥٩)، وانظر: شرح النسفية (٢٩).

(٣) انظر: التوحيد للماتريدى (٢١)، الإرشاد للجوينى (٧٠-٧١)، درء التعارض (٩/ ٣٥٤) وما بعدها.

(٤) ابن تيمية: درء التعارض (٩/ ٣٥٤).

يتفق معه فى انتقاد دعواهم أن هذا هو المشار إليه فى آيات القرآن، لا سيما آية سورة الأنبياء(١).

إلَّا أن النقطة الأساسية فى نقد ابن تيمية وتلامذته لهذا الدليل هى غلط المتكلمين فى فهم «الإله» فى الآية على أنه «الرب»، وجعلهم «توحيد الربوبية» هو غايتهم فى الإثبات، فى حين يرى هو - بحق - أن مشركى العرب، بل سائر الأمم، مقرُّون بذلك، وأن التوحيد الذى به أرسلت الرسل وأنزلت الكتب، هو توحيد الألوهية، المستلزم لتوحيد الربوبية، وهذا هو ما أغفله عامة المتكلمين فى كتبهم، ولم يُعْنَوْا ببيانه(٢).

استدلال ابن جرير على الوحدانية:

ذكر ابن جرير فى تفسيره الخلاف فى وحدانيته - تعالى ذكره - هل تعنى أن الله تعالى لا مثل له ولا نظير، كما يقال: فلان واحد الناس. . . ، أو تعنى: أن الله تعالى منفردٌ وحده؛ غير داخل فى شىء، ولا داخل فيه شىء؟(٣)

نعم، لم يصرح ابن جرير هنا بما يختاره هو من هذا الخلاف، ولم يرجح أحد القولين، كما كان ينتظر منه، لكن تقريره لمعنى الوحدانية فى الآية، قبل سَوْق

---

(١) السابق (٩/ ٣٧٨) فى حين نرى التفتازانى - وقد توهم أن هذا الدليل هو المراد بالآية - يزعم أن الحجة فيها إقناعية على ما هو اللائق بالخطابيات!! ثم شرع يدلل على عدم برهانيتها (!!) انظر: شرح النسفية (٢٩-٣٠). وسبق إلى قريب من ذلك - على حذر - العز ابن عبد السلام. انظر الفوائد فى مُشكل القرآن (١٢٤) وملحقه (١٩٦)، وبسبب ذلك حمل القارى على التفتازانى بأن المحققين جعلوها قطعية!! ثم قال: «بل قيل: يكفر قائلها». انظر: شرح الفقه الأكبر (١٤-١٥)، وانظر أيضًا: صون المنطق (٢٠) و(٦٣).

(٢) انظر: درء التعارض (٩/ ٣٣٧ وما بعدها، ٣٧٨)، شرح الطحاوية (٢٨، ٥٣) الهراس: ابن تيمية السلفى (٨٢)، سفر الحوالى: منهج الأشاعرة فى العقيدة: ص (٢١).

(٣) انظر التفسير: (٣/ ٢٦٥-٢٦٦) ط شاكر.

الخلاف فيها، بقوله: «وإلهكم إله واحد، لا مثل له ولا نظير» ربما يشعر باختياره القولَ الأولَ.

على أننا إذا تجاوزنا ذلك الموضع الذى أجمل فيه ابن جرير معنى الوحدانية «فى نفى المثيل أو النظير»، وذلك يشمل نفى المثيل والنظير له فى أسمائه وصفاته وأفعاله، ونفى النظير له فى ألوهيته لخلقه[١]، إذا تجاوزنا ذلك، وتتبعنا مفهومه لهذه الصفة واستدلاله عليها، فسوف نجده فى رسالته «التبصير» يقرر أن صفة الإيمان لا تثبت لشخص «إلَّا أن يعلم بأن ربه صانع كل شىء ومدبره، منفردًا بذلك، دون شريك ولا ظهير»[٢]. ثم يشير فى غير ما موطن إلى ما فى الأنفس والأفاق من علامات ودلالات على انفراد الله - تعالى - بخلق «ما فى هذه الدنيا وتدبيرها، وتصريف ما فيها»[٣].

ومن أمثلة ذلك ما جاء فى تفسير قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٦٢﴾﴾ [الحج: ٦٢]. قال: «يعنى - تعالى ذكره - بذلك: هذا الذى فعلت من إيلاجى الليل فى النهار، وإيلاجى النهار فى الليل، لأنى أنا الحق الذى لا مثل لى ولا شريك ولا ند، وأن الذى يدعوه هؤلاء المشركون إلها من دونه، هو الباطل الذى لا يقدر على صنعة شىء، بل هو المصنوع»[٤].

---

(١) انظر فى تفسيرها بنفى النظير والشريك فى الألوهية: التفسير (١٠/ ٤٨٢) (١١/ ١٩) (١٤/ ٢١٣) ط شاكر، (١٤/ ٩٤و١١٨) (١٦/ ٢٩)، وفى نفى الشريك فى الملك والسلطان (الربوبية) (١٦/ ١٠٤) ط شاكر (١٣/ ٢٥٤، ٢٣/ ١٨٢و١٩٢) ط الفكر.

(٢) التبصير (١٢٦-١٢٧)، وانظر التفسير (١٦/ ١٠٤)، (١٠/ ٤٨٢) ط شاكر، (٢٣/ ١٨٢) ط الفكر، مقدمة التاريخ (١/ ٣).

(٣) مع مراعاة أن القضيتين مرتبطتان فى منهجه، بحيث يعسر التمييز بينهما. وانظر: التفسير (٣/ ٢٦٧) ط شاكر (١٤/ ١٤١و١٥/ ٧٨ و١٢٨ - ١٢٩و٢٤/ ٨٨) ط الفكر وغيرها.

(٤) التفسير (١٧/ ١٩٦) ط الفكر.

وإذا كان قد أشار فى هذا النص، وفى نصوص أخرى مماثلة إلى عجز آلهتهم المزعومة عن خلق شيء، واستدل بذلك على بطلان ألوهيتها، فإنه يقرن إلى ذلك عجزها عن ملك شيء! فإذا كانت عاجزة، محتاجة، فكيف تُدَّعى ألوهيتها.

ومن النصوص التى تبين ذلك، قوله - فى تفسير قول الله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾﴾ [سبأ: ٢٢]:

«ادعوا أيها القوم، الذين زعمتم أنهم لله شريك من دونه، فسلوهم أن يفعلوا بكم بعض أفعالنا بالذين وصفنا أمرهم، من إنعام أو إبآس[1] فإن لم يقدروا على ذلك، فاعلموا أنكم مبطلون؛ لأن الشركة فى الربوبية لا تصلح ولا تجوز. . .

وآلهتهم التى يدعون من دون الله لا يملكون وزن ذرة فى السموات ولا فى الأرض، لا مشاعا ولا مقسوما، فكيف يكون من كان هكذا شريكًا لمن له ملك جميع ذلك.

وقوله: ﴿وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾ يقول: وما لله من الآلهة التى يدعون من دونه من مُعِين على خلق شيء من ذلك، ولا على حفظه، إذ لم يكن لها ملك شيء منه مشاعا ولا مقسوما، فيقال: هو لله شريك، من أجل أنه أعان، وإن لم يكن له ملك شيء منه»[2].

وفى تفسيره لقول الله - تعالى - ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]. وهى

---

(١) فى الأصل: إياس.

(٢) التفسير (٢٢/ ٨٨-٨٩) ط الفكر، وانظر (١٧/ ٢٠٢-٢٠٣) من نفس الطبعة، (١٥/ ٢١٤-٢١٥، ٢١٧) ط شاكر.

إحدى الآيات التى قُرنت بدليل التمانع[١] - يقول: «. . . ما لله من ولد، ولا كان معه فى القديم[٢] ولا حين ابتدع الأشياء من تصلح عبادته، ولو كان معه فى القديم، أو عند خلقه الأشياء من تصلح عبادته. . . إذن لاعتزل كل إله منهم بما خلق من شيء، فانفرد به، ولتغالبوا، فلعلا بعضهم على بعض، وغلب القوى منهم الضعيف، لأن القوى لا يرضى أن يعلوه ضعيف، والضعيف لا يصلح أن يكون إلها، فسبحان الله، ما أبلغها من حجة، وأوجزها لمن عقل وتدبر. . .»[٣].

وإذا كان قد أشار فى هذا النص الأخير إلى ما عساه ينتج من فساد فى الكون، لو افترض وجود آلهة أخرى، فإنه يفسر «الإله» هنا - متمشيا مع تفسيره العام له - بـ «من تصلح عبادته» لا بـ «من يقدر على الاختراع»، كما نراه عند المتكلمين، وخاصة الأشاعرة الذي يُعنَوْن بقضية الخلق، وإفراد الله تعالى به، حتى إن الأشعرى، ومن وافقه من أصحابه، يرون أن القدرة على الاختراع هى «أخص وصف لله»، ويحتجون بهذه الآية[٤].

بيد أننا نراه فى «تاريخه» ينصرف عن هذا المنهج العام فى تفسيره، ليصل استدلالَه هناك على الوجود - والذى أشرنا إلى الأثر الكلامى فيه - باستدلاله على الوحدانية بنفس الدليل الدائر بين المتكلمين، دليل التمانع. يقول: «فإن

---

(١) انظر: شرح النسفية (٢٩)، مقدمة مناهج الأدلة (٢١)، تفسير ابن كثير (٣/ ٢٥٤)، وقارن بالتسهيل لابن جزى (٤٤٦) حيث يقول: «وليس هذا البرهان بدليل التمانع، كما فهم ابن عطية وغيره، بل هو دليل آخر».

(٢) كذا فى الأصل، ولعلها: القِدَم.

(٣) التفسير (١٨/ ٤٩) ط الفكر.

(٤) انظر: الآمدى وارؤه الكلامية، لأستاذنا حسن الشافعي (٢٠٤)، وانظر أيضًا: بغية المرتاد لابن تيمية (٢٦١) حيث يشير إلى موقف الأشعرى، ويرى أن أحسن ما امتاز به عن غيره ومن المتكلمين عنايته بتقرير أن الله خالق شيء.

قال قائل: فما تنكر أن تكون الأشياء التى ذكرتَ من فعل قديمين؟

قيل: أنكرنا ذلك لوجودنا اتصالَ التدبير وتمامَ الخلق. فقلنا: لو كان المدبر اثنين، لم يخلوَا من اتفاق أو اختلاف. فإن كانا متفقين فمعناهما واحد، وإنما جعل الواحد اثنين من قال بالاثنين.

وإن كانا مختلفين، كان محالا وجود الخلق على التمام، والتدبيرُ على الاتصال؛ لأن المختلفين فعل كل واحد منهما خلاف فعل صاحبه؛ بأن أحدهما إذا أحيا أمات الآخرُ، وإذا أوجد أحدُهما أفنى الآخرُ، فكان محالا وجود شىء من الخلق على ما وجد عليه من التمام والاتصال. وفى قول الله - عز وجل ذكره-: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وقوله عز وجل: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٩٢﴾﴾ [المؤمنون: ٩١، ٩٢] أبلغ حجة، وأوجز بيان، وأدل دليل على بُطُول ما قاله المبطلون من أهل الشرك بالله». ثم أعاد نفس الدليل بصياغة أخرى.

قال: «وأخرى، أن ذلك لو كان كما قاله المشركون بالله لم يخل كل واحد من الاثنين اللَّذينِ أثبتوهما قديمين من أن يكونا قويين أو عاجزين، فإن كانا عاجزين فالعاجز مقهور وغير كائن إلها. وإن كانا قويين فإن كل واحد منهما بعجزه عن صاحبه عاجز، والعاجز لا يكون إلها. وإن كان كل واحد منهما قويا على صاحبه، فهو بقوة صاحبه عليه عاجز، تعالى ذكره عما يشرك المشركون!!

فتبين إذًا أن القديم بارئَ الأشياء وصانعها، هو الله الواحد الذى كان قبل كل شىء، وهو الكائن بعد كل شىء، والأول قبل كل شىء، والآخر بعد كل شىء، وأنه كان ولا وقت ولا زمان، ولا ليل ولا نهار، ولا ظلمة ولا نور، إلَّا نور وجهه الكريم، ولا سماء ولا أرض، ولا شمس ولا قمر ولا نجوم. وأن كل

شيء سواه مُحْدَثٌ مُدَبَّر مصنوع، انفرد بخلق جميعه بغير شريك ولا مُعين، ولا ظهير، سبحانه من قادر قاهر!»[١].

وإذا كنا قد وقفنا من هذا النقل - على طوله - على دليل التمانع عند ابن جرير، فإنه لا يخفى أنه تنبه - مبكرا - إلى أحد أوجه استضعاف الصياغة الكلامية له، وهو احتمال «الاتفاق بينهما»، إلَّا أنه أجاب عن ذلك بأنهما إذا كانا متفقين فمعناهما واحد.. وفيه «فساد القول بالتثنية»؛ فبنى جوابه على أن القول باتفاقهما لا يَعْني أنهما متفقان فى الإرادة فحسب، بل فى كل شيء، وإنما الفرق أن المُوَحِّد عرفَ ذلك إلها واحدا، والثَّنَوِيَّ - ونحوه - عرف ذلك إلهين متماثلين، وأطلق عليه ذلك. فَفَرْقُ ما بَينِهما - فيما يبدو لى من كلام ابن جرير - فسادُ «تسمية» الثنويِّ، وصحةُ تسمية الموحد!!

ولا يخفى أن فى مثل ذلك الجواب - إن كان هو مراده فعلا - تسطيحًا بالغًا لقضية كهذه، باعتبارها مسألة لفظية فقط!!

ثم إن مراد مَنْ فَرَضَ «اتفاقهما» ليس هو ما أشار إليه ابن جرير، مما يشبه أن يكون تطابقًا بينهما، بل المراد به: اتفاقهما فى إرادة الشيء، وربما عبروا عن ذلك بـ «اصطلاحهما».

على أنه يبقى واردًا هنا - وعلى التسليم بصحة جواب ابن جرير - أن ذلك إنما يدل على امتناع وجود إلهين متساويين من كل الوجوه، وأما وجود آلهة مترتبة، يقدر العالى منها على الأدنى، دون عكس، كما هو مذهب أكثر المشركين، فلم يعرض هذا الاستدلال لإبطاله بشيء.

وثَمَّةَ أمر آخر تنبه له ابن جرير فى صياغته لهذا الاستدلال، وهو تفسيره للفساد الناشيء عن فرض وجود إلهين مختلفين، بعدم «وجود الخلق على التمام، والتدبير على الاتصال». فالفساد عند ابن جرير - كما هو فى واقع الأمر -

---

(١) التاريخ (١/ ٢٩-٣٠).

نقيضُ الصلاح، وليس نقيضًا للوجود، كما فهمه المتكلمون، وبنوا عليه استدلالهم[١].

على أن شيخ الإسلام ابن تيمية - وقد بين أن الآية سيقت لبيان وحدانية الله تعالى فى ألوهيته، وليس لمجرد إثبات الوحدانية فى الربوبية، كما ظنه المتكلمون، وكما يدل عليه كلام ابن جرير فى هذا الموضع - يرى شيخ الإسلام أن الفساد المراد هنا هو الناشئُ عن صرف شيء من العبادة لغير الله تعالى، وأن يُجعل لله شريكٌ فى ألوهيته، فكل عبادة وإرادة لا يكون الله - تعالى - هو مقصود العبد بها، فهى ضارة لصاحبها مفسدة له، غير نافعة ولا مصلحة؛ إذ الخلق صلاحهم وسعادتهم فى أن يكون الله هو معبودهم، الذى تنتهى إليه محبتهم وإرادتهم، وأن يكون ذلك غاية الغايات، ونهاية النهايات[٢].

وليس هذا المعنى الذى أشار إليه شيخ الإسلام، ونعى على المتكلمين إغفالهم إيّاه، هَمَلًا عند ابن جرير، بل لعلنا لا نجد اختلافا ذا بال، فى نظرة ابن جرير إلى ذلك المقصَد الذى هو بيان وحدانية اللّه تعالى فى ألوهيته. . .، عما أشار إليه ابن تيمية، من أن ذلك هو المقصود الأعظم من دعوة الرسل. وآية ذلك أنا لا نجد ابنَ جرير يُعَرِّجُ على قضية انفراد الله تعالى بالملك والخلق والتدبير، إلَّا ريثما يَدْلِفُ منها إلى تقرير انفراده تعالى فى ألوهيته، وأنه لا يستحق العبادة على الخلق أحد سواه، وذلك - فى تقرير ابن جرير - هو الحق الذى من أجله خلقت السموات والأرض[٣]، وبه أرسلت الرسل، وأنزلت الكتب[٤].

---

(١) انظر: المفردات للراغب (٣٧٩-٣٨٠)، لسان العرب (٥/ ٣٤١٢)، وقارن بكشاف الاصطلاحات، للتهانوى، (٣/ ١٢٧٤)، المبين للآمدى ص (١٠١)، التعريفات للجرجانى (١٤٥).

(٢) انظر: درء التعارض (٩/ ٣٧٢ وما بعدها).

(٣) انظر: التفسير (١٧/ ٩) ط شاكر.

(٤) السابق (١٤/ ١٠٣، ٢٩/ ١٣٠) نفس الطبعة.

ونحن إذا تدبرنا كلام ابن جرير فى أكثر المواطن التى عرض فيها لذكر الوحدانية، فسوف نجده يشرحها بهذا المعنى الأخير[١].

ومن أمثلة ذلك ما أورده فى تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ الآية [البقرة:١٦٤]. قال:

«عَرَّفَهُم - تعالى ذكره - موضعَ استدلال ذوى الألباب منهم[٢]، على حقيقة ما نبههم عليه من توحيده، وحججه القاطعةِ عُذْرَهم، فقال، تعالى ذكره: أيها المشركون، إن جهلتم، أو شككتم فى حقيقة ما أخبرتكم من الخبر، من أن إلهكم واحد، دون ما تَدَّعون ألوهيته من الأنداد والأوثان، فتدبروا حُجَجى وفكِّروا فيها، فإن من حُججى خلقَ السموات، واختلاف الليل والنهار... فإن كان ما تعبدونه من الأوثان والآلهة والأنداد، وسائر ما تشركون به، إذا اجتمع جميعه فتظاهر، أو انفرد بعضه دون بعض، يقدر على أن يخلق نظير شيء من خلقى الذى سميت لكم، فلكم بعبادتكم ما تعبدون من دونى حينئذ عذر، وإلا فلا عذر لكم فى اتخاذ إله سواى، ولا إله لكم ولما تعبدون غيرى.

فليتدبر أولو الألباب إيجاز الله احتجاجه على جميع أهل الكفر به، والملحدين فى توحيده، فى هذه الآية وفى التى بعدها، بأوجز كلام، وأبلغ حجة، وألطف معنى يُشرف بهم على معرفة فضل حكمة الله وبيانه»[٣].

لقد سبق لنا أنْ بينا تنبُّهَ ابن جرير - ولا غَرْوَ - إلى ما قرره القرآن فى غير ما موطن، من أن المشركين لم يكونوا يدَّعون مع الله خالقا، ولا مالكا، ولا مُدَبِّرا

(١) انظر: (١٠/ ٤٨٢) (١١/ ١٩) (١٦/ ١٠٤) ط شاكر، (١٣/ ٢٥٤، ٢٥٨) (١٤/ ٩٤، ١١٨) (١٧/ ١٦١) (٢٣/ ٣٤، ١٨٢، ١٩٢) ط الفكر.

(٢) يقول ابن جرير فى ذلك: «وخص به أهل الفكر؛ لأنهم أهل التمييز بين الأمور، والفحص عن حقائق ما يعرض من الشبه فى الصدور» التفسير: (١٥/ ٥٦-٥٧) ط شاكر، وانظر (٣/ ٢٧٧) نفس الطبعة.

(٣) التفسير (٣/ ٢٦٧) ط شاكر.

لأمر السماء والأرض. . . ، وإنما كانوا يدَّعون شركاء لله فى ألوهيته، وأندادًا له فى العبادة؛ ومن ثم فهو يقرر هنا أن احتجاج الله عز وجل على المشركين بهذه الآيات، إنما كان لبيان بطلان ما يعبدون من دونه، وأنه لا إله لهم ولما يعبدون غيره. وهذا النص يشير إلى منهج ابن جرير فى استنباط استدلال القرآن على هذه القضية؛ فهو يشير إلى أن ﴿خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ حجة بذلك، ثابتة على المشركين[١]، ثم تصريفه شئون خلقه، وآياته فيهم، حجة كذلك على وحدانيته[٢].

ثم يعقب ذلك كله ببيان أن ما ذُكِرَ فى هذه الآيات هو من إنعام اللَّه - تعالى - على خلقه، وأن ذلك الإنعام، أيضًا، من حججه على خلقه، على وجوب إفراده بالوحدانية، وبطلان ألوهية ما يدعون من دونه[٣].

فالقضية التى يُبدئُ ابن جرير ويعيد فى تقريرها، هى أن الألوهية لا تصلح إلَّا لله - تعالى[٤] - وأما آلهتهم التى يدعون من دون الله فلا يصلح لها شىء من الألوهية[٥]، لأنها -أولا - لم تَشْرِكِ اللهَ فى شىء من الخلق فى القِدَم[٦]، ومن ثَمَّ فهى لم تَشْرَكْه فى شىء من ملكه[٧]، بل فوق ذلك أنها هى نفسها مخلوقة مملوكة[٨]، ثم هى بعد

---

(١) انظر (١٤/ ٨١) (١٥/ ١٩٧) حيث يكرر هناك فكرة أن خلق السموات والأرض من أدلة الوحدانية، وأن الحجة قائمة بذلك على المشركين.

(٢) انظر كذلك (١٤/ ١٣٠، ١٤١، ١٥٣) ط الفكر، حيث يستدل بنفس الدليل.

(٣) انظر: التفسير (٣/ ٢٧٧-٢٧٨) ط شاكر، وانظر أيضًا: (١٥/ ١٢٣)، (٢٤/ ٧٩ ٨٠) ط الفكر، حيث يستدل بنفس الدليل دليل الإنعام على الوحدانية.

(٤) التفسير (١٦/ ١٤١، ١٤٧) (٢٤/ ٧٩-٨٠) الفكر

(٥) التفسير (١٥/ ٧٨) (١٨/ ٤٩) الفكر.

(٦) التفسير (١٥/ ٧٨) (١٨/ ٤٩) الفكر.

(٧) التفسير (٢٢/ ٨٨-٨٩) الفكر.

(٨) التفسير (٣/ ٢٦٥-٢٦٦) ط شاكر، (١٧/ ١٩٦) ط الفكر.

عاجزة عن أن تخلق شيئا ولو حقيرا[١]، أو تملك ضرا أو نفعًا، ولو لأنفسها[٢]، فكيف يكون إلها، من لا يخلق، ولا يملك، ولا ينفع، ولا يضر، بل لا يسمع ولا يبصر، ولا يعقل ولا ينطق[٣]؟!!

إننا لا نحتاج إلى كبير عناء لكى نلمس ذلك التفاوت المنهجى بين «التفسير» و«التاريخ» فى تناول قضية الوحدانية، كما لمسناه فى تناول قضية «الوجود» وليس أدل على ذلك من أنه يفسر آية الأنبياء - التى ربطها فى «التاريخ «بدلالة التمانع - بقوله:

«لو كان فى السموات والأرض آلهة تصلح لهم العبادة سوى اللَّه الذى هو خالق الأشياء، وله العبادة والألوهة التى لا تصلح إلا له ﴿لَفَسَدَتَاۚ﴾ يقول: لفسد أهل السموات والأرض»[٤]، وليس يحتاج ذلك إلى تعليق!!

وإذا كان ثمة ما يمكن أن يُفسَّر به ذلك التفاوت المنهجى بين الكتابين، فليس من اليسير أن ندعى أن تطورا فكريا قد حدث لابن جرير بعد تأليفه للتفسير، وأنه يكون قد اطلع على مقالات وأبحاث كلامية لم يكن طالعها من قبل، وعلى إثرها كتب ما كتب فى مقدمة تاريخه، بحيث يمثل كل من التفسير والتاريخ مرحلةً مستقلة فى فكر ابن جرير ومنهجه، ليس من اليسير أن ندعى ذلك، لأنه وإن كان من المُرجَّح أن تأليفه للتاريخ متأخر عن تأليف التفسير[٥]، فإنه قد عاد إلى إقراء التفسير مرة أخرى بعد الانتهاء من تاريخه كاملا!! وهذا ما يدل عليه ما جاء فى

---

(١) التفسير (١٧/ ٢٠٢-٢٠٣) الفكر.

(٢) التفسير (٢٢/ ٨٩) الفكر، (١٧/ ٤٣و٩٥) ط الفكر.

(٣) التفسير (١٥/ ٢١٧) ط شاكر.

(٤) التفسير (١٧/ ١٣) ط الفكر، ويتفق الزمخشرى أيضا معه فى الإعراض عن ذكر«التمانع» هنا، فقال بعد تفسيرها: «وأما طريق التمانع، فللمتكلمين فيها تجاول وطراد» ا.هـ الكشاف (٣/ ١١٠)، وانظر: التسهيل لابن جزى (٤٤٦).

(٥) أحال فى تاريخه (١/ ٨٩) على تفسيره، وانظر مقدمة محقق التاريخ (١/ ٢٢-٢٣).

أول تفسيره: «قرئ على أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى فى سنة ست وثلاثمائة، قال»[١]، فى حين أنه انتهى من إملاء التاريخ - على ما ذكره ياقوت - «فى يوم الأربعاء، لثلاث بقين من شهر ربيع الأول سنة ثلاث وثلاثمائة»[٢].

ومما يوهن احتمال التطور الفكرى هنا أن تناوله لهذه المسائل فى «تاريخه» مجمل - غايةً - حتى ليكاد يوحى بأنه «تكميل» لفصول «مقدمة التاريخ»!! أو أن طبيعة الكتابين أثرت فى هذا التناول، لا سيما فى التفسير، مع أنه قد حكى خلاف أهل «البحث» و«الجدل» فى غير قضية، مما يدل على أنه أغفل ما أغفله عمدا، لا جهلا به.



(١) التفسير (١/ ٣) ط شاكر.

(٢) معجم الأدباء (١٨/ ٤٤)، وانظر مقدمة محقق تاريخ الطبرى (١/ ٢٣).

الفصل الثاني

مباحث عامة فى الأسماء والصفات

المبحث الأول

اسم الله الأعظم

يتعلق البحث فى اسم اللَّه - تعالى الأعظم «بقضية من قضايا التُّخوم المشتركة بين علمى أصول الدين وأصول الفقه، وهى قضية التفاضل فى كلام الله تعالى»[١]. وقد منع وقوع ذلك التفاضل الأشعرى وجماعة معه، كابن حبان والباقلانى[٢]، وقبلهم الحارث المحاسبى[٣]، بل نسب ذلك إلى أبى حنيفة رحمه الله، كما فى «الفقه الأكبر» المنسوب إليه: «وآيات القرآن كلها مستوية فى الفضيلة والعظمة»[٤]، كما نسب إلى مالك أيضا[٥].

وعلة من منع ذلك التفاضل أن «المفضول ناقص عن درجة الأفضل، وأسماء الله وصفاته وكلامه لا نقص فيها»[٦]، ولأجل ذلك، صار من يعتقده يحكيه

---

(١) عبد الله الغُصن: أسماء اللَّه الحسنى ص (٨٥)، و(٨٨ هامش ٢).

(٢) انظر: الزركشى: البرهان فى علوم القرآن (١/ ٤٣٨)، وهواختيار ابن عبد البر، كما فى التمهيد (١/ ٧١-٧٢، ٨٤فتح البر) وابن حزم، كما فى الإحكام (١/ ٤٦٧)، والبيهقى فى: الأسماء والصفات (١/ ٥٦٢).

(٣) فهم القرآن للمحاسبى (٣٦٨-٣٦٩).

(٤) الفقه الأكبر، مع شرح القارى (١٠٥).

(٥) البرهان للزركشى (١/ ٤٣٨)، الدر المنظم فى الاسم الأعظم، للسيوطى - ضمن الحاوى للفتاوى- (٢/ ١٣٥).

(٦) ابن حجر: فتح البارى بشرح صحيح البخارى (٨/ ٨)، وانظر فتاوى شيخ الإسلام (١٧/ ٦٩، ٧٢ وما بعدها).

إجماعا لأهل السنة؛ «وهذا النقل للإجماع إنما هو بحسب ما ظنه لازما لأهل السنة؛ فلما علم أنهم يقولون: القرآن كلام اللَّه ليس بمخلوق، وظن هو أن المفاضلة، إنما تقع فى المخلوقات لا فى الصفات، قال ما قال»[١].

وقد رد ابن تيمية ذلك التلازم، ونقل أن «سلف الأمة وجمهورها يقولون: إن كلام الله غير مخلوق. . ، ويقولون مع ذلك: إن كلام اللَّه بعضه أفضل من بعض، كما نطق بذلك الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين، من غير خلاف يعرف فى ذلك عنهم»[٢]، وذكر أن هذا الإنكار إنما حدث لما ظهرت بدع الجهمية، ثم اشتهر بعد المائتين[٣]، وقد نُقِلَ إثباتُ التفاضل عن إسحاق بن راهويه، والغزالى، وأبى بكر بن العربى، وقال القرطبى: إنه الحق، ونقله عن جماعة من العلماء والمتكلمين[٤].

رأى الطبرى:

ذهب ابن جرير إلى عدم وقوع التفاضل فى آيات القرآن وسوره؛ فقال:

«فإن قال قائل: ومن القرآن شيء هو أحسن من شيء؟

قيل له: القرآن كله حسن، وليس معنى ذلك ما توهمت، وإنما معناه: اتبعوا ما أنزلَ إليكم ربُّكم من الأمر والنهى والخبر، والمثل والقصص والجدل والوعد والوعيد أحسنه[٥]، وأحسنُه أن تأتمروا لأمره، وتنتهوا عما نهى عنه؛ لأن النهى

(١) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٧/ ٧٣).

(٢) السابق (١٧/ ٥٤)، وانظر ص (١٣، ٥٢) من نفس الجزء؛ حيث يقرر أنه قول جماهير المسلمين من أهل السنة وأهل البدعة، وانظر استدلاله على ذلك (١٧/ ١٠ وما بعدها).

(٣) المصدر السابق (١٧/ ٤٦، ٥٣).

(٤) البرهان (١/ ٤٣٩)، وانظر: الإتقان، للسيوطى: (٤/ ١١٧).

(٥) كذا فى الأصل، ولعل كلمة أحسنه زائدة.

مما أُنزل فى الكتاب، فلو عملوا بما نُهوا عنه كانوا عاملين بأقبحه، فذلك وجهه»[١].

فالتفاضل عند ابن جرير إنما هو باعتبار عمل العامل، لا باعتبار فضل بعض القول على بعض؛ ولذلك فهو يفسر قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾[البقرة:١٠٦] بأنها خير فى الحكم للمخاطبين[٢]، بل يعتبر ذلك من القرائن السياقية التى تدل، لوضوحها، على ما حذف من الكلام. يقول:

«وإنما عنى، جل ثناؤه، بقوله ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾: ما ننسخ من حكم آية أو نُنْسِه، غير أن المخاطبين بالآية، لما كان مفهوما عندهم معناها، اكتفى بدلالة ذكر الآية من ذكر حكمها، وذلك نظير سائر ما ذكرنا من نظائره، فيما مضى من كتابنا هذا، كقوله:

﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة:٩٣] بمعنى: حب العجل، ونحو ذلك، فتأويل الآية إذا: ما نغير من حكم آية فنبدله، أو نتركه فلا نبدله، نأت بخير لكم -أيها المؤمنون- حكما منه، أو مثل حكمها فى الخفة والثقل والأجر والثواب[٣].

فإن قال قائل: فإنا قد علمنا أن العجل لا يُشرب فى القلوب، وأنه لا يلتبس

---

(١) التفسير (٢٤/١٨) ط الفكر، وانظر نفس المعنى (١٣/ ١١٠) ط شاكر، وقارن: الآجرى: أخلاق حملة القرآن ص (٧).

(٢) وهذا التأويل للآية نجده، قبل ابن جرير، عند سفيان بن عيينة، كما حكاه عنه المروزى فى كتاب «السنة» ص (٧٠) وبعدَه عند ابن عبد البر (٢/ ٧١) -فتح البر-، وابن حزم فى: الإحكام (١/ ٤٦٧) وغيرهم.

(٣) انظر فى الجواب عن ذلك المحمل كلام ابن تيمية وما حكاه عن ابن عقيل الحنبلى فى الفتاوى(١٧/ ٤٧ وما بعدها).

على من سمع قوله: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ أن معناه: وأشربوا فى قلوبهم حب العجل، فما الذى يدل على أن قوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ لذلك نظيرٌ؟!

قيل: الذى دل على أن ذلك كذلك قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾، **وغير جائز أن يكون فى القرآن شىء خير من شىء؛ لأن جميعه كلام الله، ولا يجوز فى صفات الله تعالى ذكره، أن يقال: بعضها أفضل من بعض، وبعضها خير من بعض**»[١].

وأما الأسماء والصفات، فمن منع التفاضل فى القرآن - أو فى كلام اللّٰه تعالى، عامة - طرد الباب هنا أيضا؛ فمنع أن تكون بعض أسماء الله - تعالى - وصفاته أفضل من بعض أو أعظم من بعض[٢].

ولم يشذ عن طرد ذلك الأصل ابن جرير، بطبيعة الحال. ولم يُختلف فى نقل رأيه ومذهبه فى هذه المسألة: أن الأسماء كلها سواء فى العظمة، وإنما يتفاضل حالُ الناس حين الدعاء، فيكون الأعظم بحسب حال الداعى، لا أنه فى نفسه أعظم[٣]. على ما يشير إليه النص السابق. فابن جرير لم يَرُدَّ الآثار التى أشارت إلى ثبوت الاسم الأعظم، أو تعيينه، وكذا لم يرجح بعضها على بعض[٤]، وإنما

---

(١) التفسير (٢/ ٤٨٣) ط شاكر، ونقله عنه ابن تيمية (١٧/ ٦٨-٦٩) إلَّا أنه - أعنى ابن تيمية - عارض هذا الاختيار بأن من قال به ليس معه دليل من الكتاب ولا السنة ولا قول أحد من السلف، وإنما معه رأى يزعم أن عقله دله عليه، وأما المثبتة فمعهم من أدلة الكتاب والسنة والآثار، والمعقولات الصريحة التى تبين فساد قول منازعيهم، ما لا يتوجه إليه طعن صحيح، انظر الفتاوى (١٧/ ٨٠، ٩٠ وما بعدها).

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٧/ ٦٩)، فتح البارى (١١/ ٢٢٧).

(٣) انظر المصدرين السابقين.

(٤) انظر الخلاف حول تعيينه، وما ورد فيه من آثار فى: سنن أبى داود (٤/ ٣٦٢-٣٦٤ عون المعبود)، مختصر المنذرى لسنن أبى داود (٢/ ١٤٤-١٤٥)، فتح البارى (١١/ ٢٢٧-٢٢٨)، والدر المنظم فى الاسم الأعظم للسيوطى - ضمن الحاوى (٢/ ١٣٥-١٣٩)، =

رد المعنى إلى تفاوت الحال من داعٍ إلى داع. يقول:

«والصواب فى كل ما رُوِّينا فى ذلك عن النبى ﷺ وعن السلف أنه صحيح.

فإن قيل: وكيف يكون ذلك صحيحًا مع اختلاف ألفاظه ومعانيه؟

فالجواب: أنه لم يُرْوَ عن أحد منهم أنه قال فى شىء من ذلك: لقد دعا باسم[1] الأعظم الذى لا اسم له أعظم منه، فيكونَ ذلك من روايتهم اختلافا. وأسماء الله تعالى، كلها عندنا عظيمة جليلة، ليس منها صغير، وليس منها اسم أعظم من اسم. ومعنى قوله -عليه السلام- لقد دعا باسم الأعظم: لقد دعا باسم العظيم، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم:٢٧] وكما قال ابن أوس:

لعمرك ما أدرى وإنى لأوجلُ[2]

بمعنى: إنى لوجلُ.

ويبين صحة ما قلناه حديثُ حفص[3] ابن أخى أنس بن مالك، عن أنس بن مالك عن النبى - عليه السلام - أنه قال: «لقد دعا باسم العظيم الذى إذا دعى به أجاب»[4]؛ فقال: باسم العظيم؛ إذ كان معنى ذلك ومعنى الأعظم

= تحفة الأحوذى للمباركفورى (٩/ ٤٤٥-٤٤٨)، السلسلة الصحيحة للألبانى (٢/ ٣٧١-٣٧٢)، محمد الحمود: النهج الأسمى فى أسماء الله الحسنى (١/ ٦٣-٦٦)، الغصن: أسماء الله الحسنى (٩٠-٩١).

(١) «باسم العظيم»: كذا فى الأصل، وهو من باب إضافة الشىء إلى صفته، كقولهم: «مسجد الجامع»، و«صلاة الأولى»، وفى القرآن: ﴿وَلَدَارُ ٱلْـَٔاخِرَةِ خَيْرٌ﴾.

(٢) هذا صدر بيت لمعن بن أوس المزنى، وعجزه: على أيِّنا تعدو المنيةُ أول.
والبيت فى: النوادر للقالى (٣ / ٢١٨ - الأمالى)، واللسان (وجل) وغيرهما.

(٣) فى الأصل: جعفر، والتصويب من مصادر التخريج، وكتب الرجال.

(٤) الحديث رواه أحمد (٣/ ١٥٨، ٢٤٥)، وأبو داود (١٤٨١- عون)، والنسائى (٣/ ٥٢)، وإسناده حسن. وصححه الألبانى فى صحيح سنن النسائي، رقم (١٢٣٣).

واحدًا . .

ولا يلزم من ذلك - عند ابن جرير - أن يكون كل من دعا باسم من أسماء الله تعالى، مجابًا دعاؤه، كما يجاب دعاء من دعا بالاسم الأعظم، عند القائل به؛ فإن «أحوال الداعين تختلف، فمِنْ داعٍ ربَّه تعالى لا تُرد دعوته، ومن داعٍ محله محل مَنْ غَضِبَ اللهُ عليه، وعَرَّضَه للبلاء والفتنة، فلا يرد كثيرا من دعائه ليبتليه ويبتلى به غيره[1]، ومن داع يوافق دعاؤه محتوم قضائه ويوم قدره، وقد قال -عليه السلام-: «ما من مسلم يدعو إلا استجيب له، ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم؛ إما أن يُعَجَّلَ له فى الدنيا، وإما أن يُدَّخَرَ له فى الآخرة، وإما أن يصرف عنه من الشر بقدر ما دعا»[2].



(١) يعنى أنه: مع غضب الله عليه، يستجيب دعاءه، فتنة له ولغيره.

(٢) انظر: شرح ابن بطال لصحيح البخارى - مخطوط - (٤/ ق ١٧٥)، والحديث رواه بنحوه - أحمد فى المسند (٣/ ١٨) من حديث أبى سعيد، والترمذى (٣٦٤٤ - تحفة) من حديث عبادة. وقال: حديث حسن غريب صحيح.

المبحث الثانى

الاسم والمسمى

كانت قضية الاسم والمسمى، وما دار من جدل حولها، إحدى القضايا العقيمة التى نشأت فى الوسط الكلامى، و«كثر خَبْطُ الناس فيها»(١).

ولقد كبر شأن تلك القضية حتى صار «الفرق بين الاسم والمسمى، يتوصل به إلى كثير من الكلام فى اختصام الناس فى القدر، وفى خلق القرآن، وإثبات الفعل ونفيه»(٢).

وكان أخطر ما جره الخوض فى تلك القضية أن تَقَحَّمتهُ أوهام العامة، ولاكته ألسنتهم، ليبلغوا منه المنتهى فى النَّزَقِ، والغاية فى الخُباط. يقول ابن جرير حول سؤال أهل بلده له أن يصنف لهم مصنفًا فى أصول الدين:

«وإن مسألتكم إياى صادفت منى فيكم تَحَرِّيًا، ووافقت منى فيكم احتسابا، لما صح عندى وتقرر لدى من خصوص عظيم البلاء ببلدكم دون بلاد الناس سواكم؛ من ترؤس الرُّوَيْبِضَة فيكم...(٣)

لقد بلغنى عن جماعة منهم أن الأمنية(٤) بينكم، والجرأة عليكم، حملتهم على إظهار نوع من الكفر لا يعلم أنه دانه يهودى ولا نصرانى، ولا مجوسى ولا وثنى،

---

(١) الزركشى: البحر المحيط (٢/ ٦٨).

(٢) أبو حاتم الرازى (الإسماعيلى): الزينة (١/ ١١٢)، وأشار محققه إلى أن فى إحدى النسخ الخطية زيادة: «وفى التوحيد»!!

(٣) يشير إلى حديث: «سيأتى على الناس سنوات خداعات، يُصَدَّقُ فيها الكاذب ويُكَذَّبُ فيها الصادق ويؤتمن فيها الخائن ويُخَوَّنُ فيها الأمين وينطق فيها الرويبضة». قيل: وما الرويبضة؟ قال: «الرجل التافه يتكلم فى أمر العامة». رواه ابن ماجه (٤٠٣٦) من حديث أبى هريرة مرفوعا، وهو فى صحيح الجامع رقم (٣٦٥٠).

(٤) الأمنية: كذا.

ولا زنديق ولا ثنوى، ولا جنس من أجناس أهل الكفر سواهم؛ وهو أن أحدهم -فيما ذُكر لى- يخط بيده فى التراب اسم الله، ويكتب ذلك على اللوح، أو ينطق بلسانه، ثم يقول: قولى هذا الذى قلته ربى الذى أعبده، وكتابى هذا الذى كتبته خالقى الذى خلقنى[(١)]؟!! ويزعم أن علته فى صحة القول بذلك أن أبا زرعة وأبا حاتم الرازيين[(٢)] قالا: الاسم هو المسمى[(٣)]، فلا هو يعقل الاسم، ولا هو يَعرف المسمى، ولا يدرى ما مراد القائل: الاسم هو المسمى، ولا مراد القائل: لا هو المسمى ولا غير المسمى، بلادة وعمى»[(٤)].

لكن هذا البلاء الذى ضج منه ابن جرير لم يكن خاصًا ببلاده كما ظن، أو لعله - مع الوقت - عمت بلواه حتى اتصلت إلى بلاد الأندلس فى زمان ابن حزم؛ قال: «وأخبرنى أبو عبد الله السائح القطان أنه شاهد بعضهم قد كتب «الله «فى سحاةٍ[(٥)]، وجعل يصلى إليها، قال: فقلت له: ما هذا؟! قال: معبودى. قال: فنفخت فيها فطارت. فقلت له: قد طار معبودك. قال: فضربنى!!!»[(٦)]. والناس كأسراب طير، يتبع بعضهم بعضًا !!!

الخلاف حول القضية:

حكى الأشعرى فى المقالات اختلاف الناس فى هذه المسألة على أربع

---

(١) انظر بيان ابن تيمية لمراد هؤلاء فى«الفتاوى» (١٢/ ١٦٩).

(٢) أما أبو زرعة الرازى فهو عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ إمام حافظ ثقة مشهور (٢٠٠-٢٦٤هـ) وأما أبو حاتم الرازى فهو محمد بن إدريس بن المنذر الحنظلي، أحد الحفاظ (ت٢٧٧هـ). انظر التقريب رقم: (٤٣٤٥)، (٥٧٥٥).

(٣) انظر: الفصل لابن حزم (٥/ ٢٣-٢٤)، فقد عزاه إليهما ووهمهما فيه.

(٤) التبصير (١٠٥-١٠٨).

(٥) يعنى: ورقة.

(٦) الفصل (٥ / ٢٣)، وقارن: شرح الأصول الخمسة (٥٤٤).

مقالات.

فقال قائلون، أسماؤه هى هو[١]، وإلى هذا القول يذهب أكثر أصحاب الحديث[٢].

وقال قائلون، من أصحاب ابن كُلَّاب: إن أسماء البارى لا هى هو ولا هى غيره.

وقال قائلون من أصحابه - يعنى أصحابَ ابن كلاب - لا يقال: هى البارئ، ولا يقال: هى غيره، وامتنعوا من أن يقولوا: لا هى البارى ولا غيره[٣].

وقال قائلون: أسماء البارى هى غيره، وكذلك صفاته. وهذا قول المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة، وكثير من الزيدية[٤].

ويبدو أن القول الأخير من هذه الأقوال، كان هو السبب فى اتساع دائرة

---

(١) يعنى: أن الاسم هو المسمى. وليس مراد هؤلاء أن لفظ «اسم» هو «ذات المسمى» كما قد يظن، بل مرادهم أنه يدل عليه... انظر: مجموع الفتاوى (٦ / ١٨٨ وما بعدها).

(٢) انظر: شرح أصول أهل السنة، للالكائى (١ / ٢٠٤) وما بعدها. وهو أحد قولى الأشعرى، وذكر البغدادى فى أصول الدين (١١٠) أنه نص عليه. لكن ذكر شيخ الإسلام أن هذا القول لم يعرف عن أحد من السلف، بل قاله كثير من المنتسبين إلى السنة بعد الأئمة، وأنكره عليهم أكثر أهل السنة.. انظر مجموع الفتاوى (٦/ ١٨٧-١٨٨).

(٣) نقله الخلال عن إبراهيم الحربي وغيره، كما فى الفتاوى (٦/ ١٨٧)، وانظر: اعتقاد الإمام أحمد،للتميمى (ق ٥٥ب)

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢ / ٢٣٤)، الخصائص لابن جنى (٣ / ٢٦-٣٤).
وقارن: الاعتصام للشاطبى (٢/ ٢٣٤) - حيث يُلمح إلى رأى الخوارج، وهو اختيار ابن حزم، كما فى الفصل (٥/ ٢١)، وغيره. وانظر: عبد الله الغصن: أسماء الله الحسنى (٣٢- ٣٣). ولم يشر الأشعرى هنا إلى القول الثانى المشهور عنه. بالتفصيل فى هذه الأسماء... فانظره فى: الاعتقاد للبيهقى (٢٦-٢٧)، أصول الدين (١١٥).

الخلاف حول هذه المسألة، وهو الذى قادَ متكلمةَ أهل السنة إلى أن يقولوا: الاسم هو المسمى[١] يقول ابن تيمية، مؤرخا ذلك: «النزاع اشتُهر فى ذلك بعد الأئمة، أحمد ومن قبله[٢]: والذى كان معروفا عند أئمة السُنة، أحمد وغيره، الإنكار على الجهمية الذين يقولون: أسماء الله مخلوقة؛ فيقول الاسم غير المسمى، وأسماء الله غيره، وما كان غيره فهو مخلوق. وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف، وغلَّظوا عليهم القول؛ لأن أسماء الله من كلامه، وكلام الله غير مخلوق، بل هو المتكلم به، وهو المسمِّي لنفسه بما فيه من الأسماء»[٣].

ولما كان هذا المعنى فاسدًا، فلقد شدد علماء السنة النكير على القول به، وعلى ما يؤدى إليه[٤]، حتى قال الشافعى والأصمعى وغيرهما: إذا سمعت: الرجل يقول: الاسم غير المسمى، فاشهد عليه بالزندقة[٥].

رأى الطبرى:

تناول ابن جرير طرفا من اتصال هذه القضية باختصام الناس فى القدر

---

(١) انظر بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٧).

(٢) وأما نسبة القول بأن الاسم هو المسمى إلى الإمام أحمد - كما ذكر ابن حزم (٥/ ٢٣-٢٤) ففيه نظر، يدل على ذلك قول أبى الفضل التميمى فى رسالته فى اعتقاد الإمام أحمد (ق/ ٥٥/ ب): «وعظم عليه الكلام فى الاسم والمسمى، وتكلم أصحابه فى ذلك. . .».

(٣) مجموع الفتاوى (٦/ ١٨٥-١٨٦)، وقارن: الرد على الزنادقة للإمام أحمد (٥٣-٥٤)، الرد على بشر، للدرامى (٧) وما بعدها، الإبانة للأشعرى (٧٣، ٧٥)، اللالكائى (٢/ ٢٠٦-٢٠٧).

(٤) راجع: الفصل (٥/ ٢٠)، مجموع الفتاوى (١٢/ ١٧٠).

(٥) الاعتقاد (٢٧)، مناقب الشافعى (١/ ٤٠٥) كلاهما للبيهقى، وأيضا: اللالكائى (٢/ ٢٠٧، ٢١٢).

وأفعال العباد[١]. قال: «فإن قال لنا قائل: . . . فكيف قيل: «بسم الله» بمعنى: أقرأ باسم الله، أو أقوم وأقعد باسم الله؟ وقد علمت أن كل قارئٍ كتابَ الله فبعون الله وتوفيقه قراءته، وأن كل قائم أو قاعد أو فاعل فِعلًا، فبالله قيامه وقعوده وفعله. وهلا، إذا كان ذلك كذلك، قيل: بالله الرحمن الرحيم، ولم يُقَلْ: بسم الله؟! فإن قول القائل: أقوم وأقعد بالله الرحمن الرحيم، أو أقرأ بالله، أوضح معنى لسامعه من قول «بسم الله»؛ إذ كان قوله: أقوم، أو أقعد، باسم الله، يوهمُ سامعه أن قيامه وقعوده بمعنىً غيرِ الله».

ولا يخفى أن هذا الإشكال إنما هو مبنيٌّ على أن الاسم هو المسمى، ولذلك يسوق ابنُ جرير احتجاج من ذهب إلى ذلك ببيت لبيد:

إِلى الحَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلامِ عَلَيْكُما وَمَنْ يَبْكِ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدِ اعْتَذَرْ[٢].

وانفصل ابن جرير عن هذا الإشكال بأن معنى قوله: «بسم الله»: أبدأ بتسمية الله وذكره قبل كل شيء. . .، لا أن معناه بالله. . .، فجُعِلَ الاسم مكان التسمية، كما جعل الكلام مكان التكليم. وليس معنى كلام ابن جرير أنه يرى أن «الاسم» هو «التسمية» - كما قالته المعتزلة[٣] وإنما هو يقرر أن الاسم «اسمٌ»- يعنى «نحوًا»، الذى هو قَسيم الفعل والحرف - وأن «التسمية» مصدر من قولك: «سميت». . . وقد أورد هو بعض شواهد ذلك من كلام العرب. وإذا كان قد احتج لهذا الفهم بتخريجه على سَنَن العرب فى كلامها، فإنه يعضد ذلك بملحظ معنوى؛ حيث يرى أن ذلك هو الأنسب هنا؛ لأن العباد إنما أمروا أن يبتدئوا عند فواتح أمورهم بتسمية الله، لا بالخبر عن عظمته وصفاته. . ولا

---

(١) راجع ما نقلناه أول المبحث عن أبى حاتم الإسماعيلى.

(٢) والشاهد فى البيت قوله «ثم اسم السلام»، يعنى: ثم السلام، بناء على أن الاسم هو المسمَّى.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (٥٤٣)، الفصل (٥/ ٢٢).

خلاف بين الجميع من علماء الأمة أن قائلا لو قال، عند تذكيته بهيمةَ الأنعام: بالله، ولم يقل: باسم الله، أنه مخالف ما سُنَّ عند التذكية من القول. . . وفى ذلك دليل واضح على فساد ما ادُّعِيَ من التأويل فى قول القائل «باسم الله» أنه مراد به: «بالله»، وأن اسم الله هو الله. ثم أخذ ابن جرير فى إبطال تعلقهم ببيت لبيد وذكر التخريج الصحيح له عنده، ليُبطِلَ تعلقَ مخالفيه به[١] ثم يعتذر عن الإطالة فى هذه المسألة وتقصّى الأقوال فى الإبانة عن «الاسم أهو المسمى، أم غيره، أم هو صفة له؟ لأن غرضه - فى هذا الموضع - إنما هو الإبانة عن [لفظة] «اسم «المضاف إلى «الله» - فى قولنا: باسم الله - أهو اسم - يعنى: نحوا - أم مصدر بمعنى التسمية»[٢]. فابن جرير يخوض هنا بنظر النحوى الذى يعنيه الألفاظ، لا المتكلم الذى يعنيه المعانى[٣].

وإذا كان هذا الموضع لم يُسعفنا بمعرفة موقف ابن جرير - الكلامى - من هذه المسألة، فإنه يعرضها - من الوجهة الكلامية - فى رسالته «صريح السنة» على أنها واحدة مما حدث فى دهره من «حماقات، خاض فيها أهل الجهل والغباء، ونَوْكَى الأمة والرعاع. . .» وهى نفس النظرة التى نقلناها عن «التبصير» فى مستهل المبحث. ولهذه النظرة ذكر أن القول فى ذلك، من الحماقات الحادثة التى لا أثر فيها فيتبع، ولا قول من إمام فيستمع[٤]، فالخوض فيه شينٌ، والصمتُ عنه زين. وحسب امرئٍ من العلم به والقول فيه، أن ينتهى إلى قول الله - عز وجل ثناؤه - الصادقِ، وهو قوله: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟

---

(١) انظر حول هذا البيت: الزينة لأبى حاتم (١/ ١١٠-١١٢)، الفصل (٥/ ٢٠-٢١)، شرح الأصول (٥٤٣)، بدائع الفوائد (١/ ٢٠-٢٢).

(٢) انظر التفسير (١/ ١١٥-١٢٢).

(٣) انظر فى الفرق بين النظرين كتاب: معنى «لا إله إلّا الله» للزركشى (١٣٧ - ١٣٩).

(٤) وهذا مما يرجح ما ذكرناه من عدم صحة نسبة القول بأن الاسم هو المسمى للإمام أحمد، وإلا كان «إمامًا فيستمع» قوله كما فعل فى قضية اللفظ.

ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[١] [الإسراء: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، ويعلم أن ربه هو الذى على العرش استوى، له ما فى السموات وما فى الأرض وما بينهما وما تحت الثرى، فمن تجاوز ذلك فقد خاب وخسر، وضل وهلك»[٢].

وقد تنازعت مقالةَ ابن جرير هذه وجهتان، وكل يرى مذهبَ ابن جرير سوى ما يراه الأخر؛ فحكى اللالكائى أن ابن جرير - فى آخرين من الأئمة - يرى أن الاسم هو المسمى[٣]، لكنه لم يُسندْ إليه رواية تعزز صحة ما نحله إياه.

والوجهة الأخرى ما ذكره شيخ الإسلام تعليقًا على مقالة ابن جرير بأن «هذا هو القول بأن الاسم للمسمى»، وذكر أن هذا اختيار أكثر المنتسبين إلى السنة من أصحاب الإمام أحمد وغيره[٤].

بيد أن هذا القول - هو الآخر - لا يُساعد عليه كلام ابن جرير، وأظهر ما يدل عليه أنه أمسك عن القول فى هذه القضية الحادثة، **وحيث لا أثر - عنده - فيها فيتبع، ولا إمام - له - فيُسْتمع، فالصمت عنها زين، والخوض فيها شين....**



---

(١) يقول ابن جرير فى تفسير هذه الآية «بأى أسمائه - جل جلاله - تدعون ربكم، فإنما تدعون إلها واحدًا، وله الأسماء الحسنى» أ. هـ (١٥/ ١٨٢) ط الفكر.

(٢) صريح السنة (٢٦-٢٧ ط الكويت)، (ق ١٦٧ - مخطوط دار الكتب - ضمن مجموع).

(٣) شرح أصول أهل السنة (٢/ ٢٠٨).

(٤) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٦/ ١٨٧، ٢٠٦-٢٠٧).

المبحث الثالث

الصفات؛ أقسامها وأحكامها

أهمية القضية والخلاف حولها:

كانت قضية «الصفات الإلهية» وما دار من جدل بين الفرق حولها، من أهم مسائل علم الكلام، وأخطر قضاياه؛ وذلك أنه كان من ضروريات الخطاب فى القرآن والسنة أن تذكر أسماء الله تعالى وصفاته الحسنى فى السياقات المختلفة؛ ليعرفنا الله تعالى، بذاته التى هى أشرف مقصود[١]، وليبين أنه المستحق للعبادة دون سواه. وهذان هما الأصلان اللذان بهما يتم التوحيد: إثبات صفات الكمال ردًّا على أهل التعطيل، وبيان أنه المستحق للعبادة، لا إله إلَّا هو، ردا على المشركين[٢].

فأما أهل الحديث والسنة فكان مرجعهم فى ذلك كله الوحى الذى إليه يَئِلُون، وعنه يصدرون. قال ابن عبد البر: «الله عز وجل، لا يوصف عند الجماعة أهل السنة إلَّا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسول الله ﷺ أو أجمعت الأمة عليه»[٣].

ثم إنهم يطردون ذلك فى الباب كله، ويسوقون الكلام فى الصفات مساقًا واحدا، لا يفرقون بين صفة ذات أو صفة فعل[٤] ولا يفرقون - كذلك - بين ما

---

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون (٤٣١).

(٢) انظر: فتاوى شيخ الإسلام (٦ / ١٨٣).

(٣) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٩٢). وانظر التوحيد لابن خزيمة (٢١، ٩٥)، رسالة السجزى إلى أهل زبيد (٢١و١٦١و١٦٧)، والخطط المقريزية (٢/ ٣٥٦).

(٤) الملل والنحل، للشهرستانى (١/ ٩٢)، الخطط (٢/ ٣٥٦).

ثبت بالقرآن أو جاء به الخبر الصحيح عن النبى ﷺ، متواترا كان ذلك الخبر أو آحادا[١].

ثم العقل، إن أمكنه أن يُدْرِك ما أثبته النص من ذلك، أو بعضَه، فذاك، وإلا فلا مُعَوَّل على عجزه، ولا يعارَضُ به صرائح النصوص؛ إذ عالم الغيب خارج عن طوقه، والله - تعالى - «ليس كمثله شىء فيدركَ بقياس أو إمعان نظر»[٢] فالعقل - عندهم- ما يؤدى إلى قبول السُّنةِ، فأما ما يؤدى إلى إبطالها فهو جهل[٣]، والأصول التى جاء بها الوحى هى غاياتُ العقول، تدور فى فلكها، وتنتهى إليها وليست العقول غايات تلك الأصول[٤] قال أبو الزناد[٥]: «إن السُّنن لا تخاصم، ولا ينبغى لها أن تُتْبَعَ بالرأى،... ولكن ينبغى للسُّنن أن تُلْزَم ويُتَمَسَّكَ بها، على ما وافق الرأىَ أو خالفه...».

ثم قال، بعد كلام طويل له: «وايم الله إن كنا لنلتقط[٦] - يعنى السنة - من أهل الفقه والثقة، ونتعلمها شبيها بتعلمنا آى القرآن، وما بَرِحَ مَنْ أدركنا من أهل الفضل والفقه من خيار أَوَّلِيَّةِ[٧] الناس يعيبون أهل الجدل والتنقيب...»[٨].

---

(١) راجع ما مضى فى الباب الأول حول حجية السنة.

(٢) جامع بيان العلم (٢/ ٩٢).

(٣) انظر: الحجة فى بيان المحجة للأصبهانى (١/ ٥٠٩).

(٤) انظر ما نقله السيوطى فى صون المنطق، ص (٦٩) عن أبى عبد الله البُوشَنْجِىّ، من أئمة أهل الحديث (ت ٢٩١هـ).

(٥) هو عبد الله بن ذَكْوَانَ القرشى، أبو عبد الرحمن المدنى المعروف بأبى الزناد، ثقة فقيه روى له الجماعة. مات: سنة ثلاثين ومائة، وقيل بعدها. انظر التقريب (٥٠٤).

(٦) كذا، ولعلها: نلتقطها، أو سقط من الكلام شىء. ثم وجدتها فى الاعتصام للشاطبى (٢/ ٣٣٣): «لَنَلْتَقِطُ السنن».

(٧) كذا هنا وفى الاعتصام.

(٨) الحجة فى بيان المحجة (١/ ٢٨١-٢٨٥)، وانظر (٢/ ٤٣٥ من نفس المصدر)، وانظر=

ولقد كان من أقوى ما تأيد به أهلُ السنة لتصحيح مذهبهم أنه ليس فى كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ ولا عن أحد من سلف الأمة، الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف، حرف واحد يؤيد مذهب النفاة، ويخالف مذهب أهل الإثبات. بخلاف مذهب المثبتة؛ فإن القرآن والحديث والآثار عن الصحابة مملوءة به[(١)]. قال الأصبهانى: «إن الأخبار عن صفات الله - عز وجل - جاءت متواترة عن النبى ﷺ موافقة لكتاب الله، عز وجل، فنقَلَها الخلفُ عن السلف قرنا بعد قرن، من لدن الصحابة والتابعين إلى عصرنا هذا، على سبيل إثبات الصفات لله والمعرفة والإيمان به، والتسليم لما أخبر به فى تنزيله، وبينه الرسول عن كتابه، مع اجتناب التأويل والجحود، وترك التمثيل والتكييف»[(٢)].

ولم يزل ذلك منهاجَ الناس، الكلمةُ مجتمعة، والجماعة متوافرة على عهد الصحابة الأول، ومن بعدهم من السلف الصالحين، حتى نبغت نابغة بصوت غير معروف، وكلام غير مألوف[(٣)]، فنفت ما جاءت به النصوص من الصفات، ثم أدرجوا ذلك النفى فى مسمى التوحيد[(٤)]. وكان أول من ظهر عنه قول النفاة الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، فى أوائل المائة الثانية[(٥)].

= درء التعارض (٢/ ١٤٩)، لوامع الأنوار للسفارينى (١/ ٢٧-٢٨).

(١) انظر الفتوى الحموية - ضمن فتاوى شيخ الإسلام (٥ / ١٥)، ودرء التعارض (٦/ ٢٦٦)، وانظر أيضًا النقض على بشر المريسى (٣٨).

(٢) الحجة (١/ ٩١-٩٢)، وانظر رسالة السجزى (١٩٠-١٩١)، وذم التأويل لابن قدامة: ص (١٦، ٢١).

(٣) العبارة للالكائى فى شرح أصول أهل السنة (١/ ١٦).

(٤) مجموع الفتاوى (٣/ ٩٩).

(٥) درء التعارض (٦/ ٢٦٦)، وانظر الرد على الجهمية للدارمى (٢١)، والتنبيه والرد للملطى، ص (٩٦) وما بعدها، والمعتزلة لزهدى جار الله (٦٢).

وفى أثناء ذلك **حدث مذهب الاعتزال**، منذ زمن الحسن البصرى - رحمه الله - (ت ١١٠ هـ)، وتقلدوا مذهب النفى عن الجهمية، وبالغوا فى نصرته حتى عرف بهم، ولا سيما بعد انقراض الجهمية المحضة[١].

ثم طالع شيوخُ المعتزلة بعد ذلك كتب الفلاسفة حين انتشرت أيام المأمون، وخلطت مناهجها بمناهج الكلام[٢]. وكانت هذه المقالة - مقالة النفى عند المعتزلة - فى بدئها غيرَ نضيجة - على حد تعبير الشهرستانى - وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنىً صفةً قديمة فقد أثبت إلهين. وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرًا.

ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة، كما قال الجبائى، أو حالان كما قال أبو هاشم[٣].

---

(١) انظر الخطط (٢/ ٣٥٧)، والمعتزلة (ص٦٣).

(٢) الملل والنحل (١/ ٢٩)، والخطط (٢/ ٣٥٧)، مقدمة ابن خلدون (٤٣٣-٤٣٤)، المعتزلة (٦٣ وما بعدها).

(٣) الملل والنحل (١/ ٤٦)، وانظر: قضية التوحيد بين الدين والفلسفة، لأستاذنا د. محمد الجليند، ص (١٠٥-١١٠). وينقل ابن الوزير رصدًا آخر لتطور موقف المعتزلة من الصفات عن الشيخ مختار، صاحب «المجتبى» أحد علمائهم المتأخرين: «اعلم أن شيوخ المعتزلة إلى زمن الشيخ أبى هاشم لم ينصوا على إثبات الصفات ولا نفيها، إلى أن صرح بإثباتها أبو هاشم، وصرح بنفيها أبو على، وأبو القاسم البلخى، والإخشيد، وأبو الحسين» اهـ إيثار الحق: (١٠٦)، أما ابن تيمية فيرى أن المعتزلة أولا، الذين كانوا فى زمن عمرو بن عبيد وأمثاله، لم يكونوا جهمية، وإنما كانوا يتكلمون فى الوعيد وإنكار القدر، وإنما حدث فيهم نفى الصفات بعد هذا. انظر شرح الأصفهانية (٦٤-٦٥).

على أن مقالة الصفات لم تكن وحدها هى التى تطورت داخل المذهب، بل تطور كذلك
=

وإذ ظهرت مقالة النفاة وذاعت، فقد صار الناس صنفين: فأهل السنة والجماعة يثبتون لله تعالى ما يقوم به من صفاته وأفعاله التى يشاؤها ويقدر عليها، والجهمية والمعتزلة تنكر هذا وهذا[١].

فلما ظهر أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب[٢]، أثبت قيام الصفات اللازمة به - تعالى - ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال[٣]، ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسى وأبو الحسن الأشعرى وغيرهما[٤].

ثم صار متأخرو الأشاعرة - أصحاب هؤلاء - إنما يسلكون فى ذلك مسلك المعتزلة ونحوهم؛ وبعد ما كان أئمتهم يثبتون الصفات بالشرع تارة وبالعقل أخرى، ويقولون: إنهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع، والشرع هو المعتمد عليه فى أصول الدين والعقل عاضد له ومعاون[٥]، صار هؤلاء يقولون: إن الشرع لا يعتمد عليه فيما يوصف به الله ومالا يوصف به، وإنما عمدتهم فى

= موقفهم من الصحابة، وموقفهم من تكفير المخالف والخروج بالسيف. انظر ما نقله البيهقى عن الخطابى فى: الأسماء والصفات: (١/ ٦٢٣).

(١) وهو ما عبر عنه المرتضى بقوله «أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثا قديما قادرًا عالما حيا لا لِمَعَانٍ». المنية والأمل ص (٦) فالمعانى التى نفاها هى الصفات التى أثبتها غيرهم. وانظر: شرح الأصول الخمسة، ص (١٨٣ وما بعدها)، مقالات الأشعرى (١/ ٢٤٤-٢٤٩، ٢٦٣ وما بعدها).

(٢) شيخ المتكلمين من أهل الإثبات، توفى بعد (٢٤٠هـ) بقليل. انظر ترجمته وآراءه فى: مقالات الأشعرى (٢/ ٢٥٥) طبقات الشافعية (٢/ ٢٩٩-٣٠٠)، عبد الرحمن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (١/ ٤٣٨-٤٥٢).

(٣) كالنزول والضحك والغضب...

(٤) انظر: درء التعارض (٢/ ٦، ١٨)، جامع الرسائل (٢/ ٣-٤) - كلاهما لابن تيمية - وانظر الملل والنحل (١/ ٩٣).

(٥) انظر: درء التعارض (٢/ ١٢-١٣).

ذلك العقل، ثم ما لم يثبته العقل إما أن ينفوه وإما أن يقفوا فيه[١].

رأى الطبرى:

قسم ابن جرير الصفات إلى ما يدرك استدلالًا بالعقل والرَّوِيَّةِ، والفكرة فى الأدلة الظاهرة للحس، المتفقة فى الدلالة عليه، وما يدرك خبرا لا استدلالًا[٢].

وليس مراد ابن جرير بذلك التقسيم أن يقبل أحد القسمين دون الآخر؛ ولا أن يجعل أحدهما صفةً لله تعالى دون الآخر؛ إذ إنه يرى أن الإيمان بهذه الصفات جميعًا، ما أدرك منها خبرا، وما أدرك استدلالًا، لازم جميعه لصحة الإيمان. وإنما الفرق الوحيد عنده - فيما نحسب - أن القسم الأول الذى مُدْرَكُهُ العقل لا يعذر بالجهل به، بل ولا بالخطأ فيه أحد، وأما القسم الثانى فلا يكفر مخالفه إلَّا بعد إقامة الحجة عليه[٣]. يقول: «أمَّا ما لا يصح عندنا عقد الإيمان لأحد، ولا يزول حكم الكفر عنه إلَّا معرفته[٤]، فهو ما قدمنا ذكره[٥]، وذلك أن الذى ذكرنا قبل من صفاته لا يعذر بالجهل به أحد بلغ حد التكليف، كان ممن أتاه من الله - تعالى ذكره - رسول أو لم يأتِهِ، عاين من الخلق غيره، أو لم يعاين أحدا سوى نفسه.

ولله تعالى ذكره أسماء وصفات جاء بها كتابه، وأخبر بها نبيه ﷺ أُمَّتَهُ، لا يسع أحدا من خلق الله قامت عليه الحجة بأن القرآن نزل به، وصح عنده قول رسول الله ﷺ فيما رُوِي عنه به الخبر منه خلافه».

---

(١) السابق نفسه، وانظر: الملل والنحل (١/ ٩٢ وما بعدها).

(٢) انظر: التبصير، ص (١١٦- ١١٧، ١٣٢ وما بعدها).

(٣) راجع ما مر حول موقف ابن جرير من عذر الجاهل والمخطئ فى التوحيد.

(٤) كذا، ولعلها: بمعرفته.

(٥) يعنى ما ذكره من الصفات العقلية، وتأتى، إن شاء الله.

ثم قال، بعد أن ذكر بعضها: «فإن هذه المعانى التى وصفت، ونظائرها - مما وصف الله عز وجل بها نفسه، أو وصفه بها رسول الله ﷺ مما لا تدرك حقيقة علمه بالفكر والرويَّة، ولا نكفر بالجهل بها أحدا إلَّا بعد انتهائها إليه»(١).

وبغض النظر عما يحاوله ابن جرير هنا من ربط قضية التكفير بأصول عقلية، والتسوية بين المعاند والمخطئ والجاهل، فإن ما ذكره فى شأن الصفات الخبرية هنا، يشبه إلى حد كبير مقالةً للشافعى فى ذلك، مع اعتبار أن الشافعى لم يذكر ذلك التقسيم للصفات، بل ربما لم تكن منقسمة عنده تلك القسمةَ أصلًا؛ وإنما الباب واحد، مرد القبول والرد فيه إلى ورود الخبر من عدمه. قال يونُسُ بن عبد الأعلى(٢): سمعت الشافعى يقول، وقد سئل عن صفات الله تعالى، وما يؤمن به، فقال: «لله تعالى أسماء وصفات، جاء بها كتابه وأخبر بها نبيه ﷺ، لا يسع أحدًا من خلق الله قامت عليه الحجة ردُّها؛ لأن القرآن نزل بها، وصح عن رسول الله ﷺ القول بها، فإن خالف بعد ثبوت الحجة عليه فهو كافر بالله تعالى، فأما قبل ثبوت الحجة عليه من جهة الخبر، فمعذور بالجهل؛ لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل، ولا بالرويَّةِ والفكر، ونثبت هذه الصفات، وننفى عنه التشبيه، كما نفى التشبيه عن نفسه، فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى ١١]»(٣).

---

(١) انظر التبصير (١٣٢، ١٣٩).

(٢) فقيه كبير من أصحاب الشافعى، انتهت إليه رياسة العلم فى مصر، (١٧٠ - ٢٦٤). انظر: طبقات الشافعية (٢/ ١٧٠ - ١٨٠)، تهذيب التهذيب (٦/ ٢٧٨).

(٣) ذم التأويل لابن قدامه: ص (٢١)، ورواها ابن أبى حاتم عن يونس عن الشافعى، كما فى اجتماع الجيوش (٥٨) وذكرها الذهبى أيضًا فى العلو ص (١٧٧) وقال: رواه الهكارى وغيره بإسناد كلهم ثقات ا. هـ وانظر قريبا من ذلك المعنى لأبى العباس السراج عند الذهبى فى سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٩٦-٣٩٧).

وثَمَّ أمور، حول هذه النقطة من منهج ابن جرير، حقيقة بالتنبيه عليها:

أولًا: أن ابن جرير لم يذكر المُصَحِّح العقلى لكل واحدة من صفات الذات «العقلية» - على نحو ما يصنع من يعنون بهذا التقسيم من أهل الإثبات - اللهم إلَّا أن تكون إشارة مقتضبة جدا لثلاثة منها، هى «الرؤية» و«القِدَم»، و«الحياة»؛ قال: «. . جائرةُ رؤيته؛ إذ كان موصوفا، . . . حيٌّ قديم؛ إذ كان لا مُدَبر فِعلٍ إلَّا حيٌّ، ولا محدَث إلَّا مصنوع»[1].

ثانيًا: أن استدلاله العقلى الرئيس على هذه الصفات، والقائم على دلالة الأسماء عليها، عام لجميعها، فلا يمكن اعتباره مصححًا عقليًا لكل واحدة، ثم إنه طبقه على الصفات الخبرية التى لا تُدْرَك بالعقل، فاستدل به على إثباتها، على نحو ما يأتى، إن شاء الله، فلا يمكن اعتباره من ثَمَّ مصححًا عقليًّا.

ثالثًا: أن ابن جرير، وحيث لم يذكر لكل واحدة من هذه الصفات مصَحِّحًا يخصها، أو حدًّا تندرج الصفات العقلية جميعها تحته، لم يَعُدَّها - كذلك - عَدًّا يحصرها، وإنما ذكر بعضها، ثم قال «وسائر صفاته التى هى صفات ذاته»[2] ولم يُبِنْ لنا: ما هى صفات ذاته عنده؟!

ولسنا نقدر - حينئذٍ - على أن نطبق على هذه القسمة عنده، تقسيم غيره للصفات؛ لنعرف هذه الصفات العقلية عنده على وجه التحديد؛ إذ إنها - فيما يبدو من صنيعه - أكثر بكثير مما حصرها فيه مثبتة الصفاتية، ثم إننا نجده يعد صفتى «السمع والبصر» من الصفات الخبرية[3] مع أنها عند عامتهم من الصفات العقلية[4]!!!

---

(١) التبصير (١٤٧)، وانظر الحديث عن الرؤية فيما يأتى، إن شاء الله.

(٢) السابق (١٣٠).

(٣) السابق (١٣٣).

(٤) انظر: مناهج الأدلة (١٦٦)، المحصل للرازى (١٧١)، شرح الأصفهانية لابن تيمية (٧٣).

رابعًا: أن ابن جرير، وحيث لم يلتزم بِعَدِّ الصفات العقلية (صفات الذات)، فلم يكن ليلتزم - من باب أولى- بحصر الصفات الخبرية؛ إذ بابها أوسع من الأولى، إلَّا أنه مَثَّلَ لها: «وذلك نحو إخبار الله تعالى، إيانا أنه سميع بصير، وأن له يدين...» ثم ألحق بها: «نظائرها، مما وصف الله عز وجل، بها نفسه أو وصفه بها رسوله ﷺ مما لا تدرك حقيقةُ علمه بالفكر والروِيَّة..»[1]، وهو ضابط يمكننا من خلاله أن نعرف إثباته - على وجه العموم - لكل ما جاءت به النصوص من الصفات، وإن لم ينص عليه بعينه.

خامسًا: أننا لا نرى لهذا التقسيم أثرًا فى تفسيره الذى هو ينبوع آرائه، ولا فى سائر ما وصلنا من تراثه، سوى رسالة التبصير هذه، بل لم يشر إلى ذلك الاعتبار فى التقسيم من قريب ولا من بعيد، وإنما يسوق الكلام فى الصفات بحسب ما يعرض له من الآيات التى يفسرها.

وسوف نذكر فى الصفحات التالية، إن شاء الله تعالى، قضيتين ذواتى أثر كبير فى منهج ابن جرير وموقفه من الصفات، وهما «دلالة الأسماء على الصفات» و«إثبات الصفات على ظاهرها...».



(١) التبصير (١٣٣، ١٣٩).

المبحث الرابع

دلالة الأسماء على الصفات

تنبنى هذه المسالة على كون الأسماء الحسنى مشتقة، وأن شرط صدق المشتق صدق المشتق منه، وهذا - بطبيعة الحال - مع تسليم وقوع الاشتقاق فى اللغة من حيث الأصل، وهو أمر لم يخالف فيه إلَّا القليل الشاذ، قال ابن فارس: «أجمع أهل اللغة - إلَّا من شذ عنهم - أن للغة العربية قياسا، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض»[(١)].

أما اشتقاق الأسماء الحسنى فقد أثبته من أثبت الاشتقاق فى اللغة، بل ذكر القاضى عبد الجبار أن الألقاب المحضة لا يحسن - عقلًا - إجراؤها على الله تعالى[(٢)].

لكن شذ ابن حزم فأنكر اشتقاق الأسماء، بناءً على إنكاره الاشتقاق فى اللغة من حيث الأصل[(٣)]، وجعل المفهوم منها هو مجرد الدلالة على الذات. قال: «لا نفهم من قولنا: قدير وعالم، إذا أردنا بذلك الله تعالى، إلَّا ما نفهم من قولنا: الله فقط، لأن كل ذلك أسماءٌ أعلامٌ، لا مشتقة من صفة أصلا . . .»[(٤)] وهذا الغلو منه هو الذى أحفظ ابن تيمية عليه، فوصف مقالته بأنها «سفسطة فى العقليات، وقرمطة فى السمعيات»[(٥)].

---

(١) الصاحبى فى فقه اللغة (٥٧)، وانظر البحر المحيط للزركشى (٢/ ٧٢).

(٢) انظر: المغنى (٥/ ١٩٨ وما بعدها). ومراده باللقب المحض ما لا يفيد معنىً - جنسًا أو صفةً - فى المسمى به، وإنما يقوم مقام الإشارة فى التعريف بالمسمى.

(٣) انظر الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم (١/ ٤٠٠) (٢/ ١١٢٣).

(٤) الفصل (٣/ ١٠٠)، وانظر: (٣/ ١١٦، ١٢٧).

(٥) شرح العقيدة الأصفهانية (٧٦، ٧٧)، وانظر مجموع الفتاوى (٥/ ٢٠٦).

وأما أن شرطَ صدق المشتق صدقُ المشتق منه، فينبنى على أنا وجدنا فى اللغة ارتباطا بين قيام معنى، كالعلم، بذات من الذوات واتصافها به، واشتقاق اسم (عالِم) لهذه الذات من ذلك المعنى؛ فمتى امتنع قيام المعنى بالذات، امتنع أن يُصاغَ لها المشتق أصلا، ومتى صيغ المشتق، علمنا أن المعنى قائم بهذه الذات[(١)].

وقد حُكى فى ذلك خلاف للمعتزلة[(٢)]، لكن ذكر بعض المحققين أن هذه الحكاية إنما هى من باب الإلزام، لا أنهم صرحوا بذلك، وهذا الإلزام مبنى على إثباتهم الأسماء - المشتقة - ونفيهم قيام الصفات بالذات.[(٣)]

ويبقى أن من نفى اشتقاق الأسماء ظن أن كل مشتق مأخوذ مما اشتق منه، وكل مأخوذ فقد كان قبل أن يؤخذ غير موجود، فيلزم منه أن الأسماء لم تكن موجودة[(٤)]... وليس هذا مراد من أثبتوا الاشتقاق، ولا ألم بقلوبهم، وإنما مرادهم أن الأسماء ملاقية لمصادرها فى اللفظ والمعنى، لا أنها متولدة عنها تولُّدَ الفرع من الأصل[(٥)].

رأى الطبرى:

بنى ابن جرير على هذه الدلالة منهجا عاما فى إثبات الصفات، العقلية

---

(١) انظر: أصول الفقه للشيخ الخضرى (١٤٣). وانظر حول التلازم بين صدق المشتق وصدق ما اشتق منه: شرح النسفية (٣٦)، النبوات لابن تيمية (٤٢).

(٢) انظر: الإحكام للآمدى (١/ ٥٤)، وانظر: الإبهاج شرح المنهاج للسبكى (١/ ٢٢٧).

(٣) انظر: البحر المحيط للزركشى (٢/ ٨٩،٨٦-٩١). وقارن المغنى (٥/ ٢٠٤ وما بعدها)، شرح الأصول الخمسة (٢٠٧- ٢٠٨،٥٣٥ وما بعدها).

(٤) انظر: الإحكام لابن حزم (١/ ٣٩٩)، وهو نفس السبب عند من جعل لفظ الجلالة «الله» علمًا غير مشتق. انظر: بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ٢٢).

(٥) بدائع الفوائد، الموضع السابق، وانظر: الخصائص لابن جنى (٢/ ١٣٤).

والخبرية، والرد على نفاتها، باعتبار أن مخالفيه لا ينازعون فى إثبات هذه الأسماء ابتداءً، والتى يستدل هو بثبوتها على ثبوت ما تضمنته من الصفات. يقول:

«إن «سميعا» اسم مبنى من «سمع»، «وبصير» من «أبصر»[(١)]. فإن يكن جائزًا أن يقال: سمع وأبصر من لا سمع له ولا بصر، إنه لجائز أن يقال: تكلم من لا كلام له، ورحم من لا رحمة له، وعاقب من لا عقاب له. وفى إحالة جميع الموافقين والمخالفين أن يقال: يتكلم من لا كلام له، أو يرحم من لا رحمة له، أو يعاقب من لا عقاب له، أدل دليل على خطأ قول القائل: يسمع من لا سمع له، ويبصر من لا بصر له»[(٢)].

وابن جرير يعبر عن ذلك الاشتقاق ودلالته على الصفة - عادةً - بأنه «ذو كذا»[(٣)]. كما فى «الرحمن الرحيم» لما كانا «اسمين مشتقين من الرحمة»[(٤)] فإنه يفسرهما بذى الرحمة[(٥)] «ولا شك أن ذا الرحمة هو الذى ثبت أنه له الرحمة، وصح أنها له صفة»[(٦)].

---

(١) هذا على مذهب الكوفيين فى أن الفعل هو أصل المشتقات.

(٢) التبصير (١٤١).

(٣) قال الرازى: «المفهوم من اسم المشتق ليس إلَّا أنه «ذو» ذلك المشتق منه» ا.هـ نقله عنه السبكى فى الإبهاج (١/ ٢٣٥).

(٤) التفسير (١/ ١٢٦) ط شاكر.

(٥) السابق (١/ ١٣٢)، وانظر (٣/ ١٧١) شاكر (١٩/ ٦٤ ط الفكر). وانظر كذلك تفسير «الغفور» بأنه «ذو ستر لذنوب عباده. . .» و«الحليم» بأنه «ذو أناة لا يعجل على عباده بعقوبتهم» (٥/ ١١٧ شاكر) و«العزيز» بأنه «ذو العزة» (١٤/ ١٢٥ ط الفكر).

(٦) التفسير (١/ ١٣٢، ١٣٣) وشبيه بذلك، ومؤكد لهذا الموضع من منهجه ما ذكره فى تأويل قوله - تعالى - «ذو القوة المتين» من الخلاف بين القراء فى رفع كلمة «المتين» - على أنها صفة لله تعالى، أو جرها على أنه صفة «القوة» ثم قال «والصواب من القراءة فى ذلك عندنا» ذو القوة المتين - رفعا - على أنه من صفة الله «جل ثناؤه» (٢٧/ ١٢-١٣ فكر).

وإذا كان إثبات ابن جرير لصفة «العلم» - على ما سيأتى فى موضعه من هذا البحث - إن شاء الله - أبرز تطبيق لهذا الاستدلال عنده، فيما وقفنا عليه من كتبه، فإن فهم هذه القضية فى منهجه يبدو أكثر أهمية حينما يذكر ابن جرير خلاف المتكلمين، أو كما يسميهم هو: «أهل البحث» أو «أهل الجدل»، حول صفة من صفات الله تعالى، وما المراد بها؟ ثم لا يرجح هو بين هذه الأقوال، كما كان ينبغى عليه، وفقا لمنهجه العام فى الترجيح بين ما يورده من أقوال المختلفين، فيمكن، تخريجا على هذه القاعدة، أن نتبين ما يمكن أن يكون اختياره من هذه الأقوال.

ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما جاء فى تفسير اسم الله تعالى «الحى «فى آية الكرسى. قال: «وأما قوله: «الحى» فإنه يعنى: الذى له الحياة الدائمة، والبقاء الذى لا أول له بحد، ولا آخر له بأمد، إذ كان ما سواه فإنه، وإن كان حيا، فلحياته أول محدود، وآخر ممدود، ينقطع بانقطاع أمرها، وينقضى بانقضاء غايتها. . .» ثم قال:

فقال بعضهم: إنما سمى الله نفسه «حيا» لصرفه الأمور مصارفها. وتقديره الأشياء مقاديرها، فهو حيٌّ بالتدبير، لا بحياة.

وقال آخرون: بل هو حى بحياة هى له صفة.

وقال آخرون: بل ذلك اسم من الأسماء تسمى به، فقلنا تسليما لأمره»[١].

وإذا كان القول الأول هو طريقة نفاة الصفات بالتأويل، والقول الأخير هو طريقة ابن حزم فى نفى الاشتقاق مع إثبات الأسماء[٢]، فإن القول الثانى هو أوسط الأقوال وأعدلها، وهو طريقة أهل الإثبات. والذى يعنينا هنا أنه وفقا لهذه الطريقة فى الاستدلال عند ابن جرير، يكون القول الثانى هو اختياره، وإن

(١) التفسير (٥/ ٣٨٦-٣٨٧، ط شاكر).

(٢) انظر الفصل (٣/ ١٢١، ١٢٤).

لم يصرح به عقب ذكر الخلاف؛ فإنه يغنى عن ذلك التصريح شرحه لمعنى اسم «الحى»، قبل ذكر الخلاف فيه، بأنه «الذى له الحياة الدائمة..»[1].

❀ ❀ ❀

(١) وفى ضوء هذه القاعدة، أو الطريقة فى الاستدلال يمكن معرفة ما يختاره من الخلاف فى معنى «العليّ» كما سيأتى إن شاء الله فى مبحث العلو، وفى معنى «العظيم». انظر التفسير (٥/ ٤٠٦-٤٠٧)، والتبصير ص(١٣٠) حيث ذكر العظمة من «صفات ذاته».

المبحث الخامس

تُثبَتُ الصفاتُ على ما يُعرف من معانيها فى اللغة من غير تشبيه ولا تكييف

والأصل فى إثبات الصفات على ظاهر معناها المعروف فى اللغة، أن الله - تعالى - إنما خاطب بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وسواء فى ذلك ألفاظها الخاصة أو أساليب معانيها، فطلب فهمه إنما يكون من جهة ما وضعت العربُ اللفظَ له، واستعملته فيه، لأن الله - تعالى - يقول: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[1] [يوسف: ٣].

والمراد - هنا - بظاهر الصفات، أنه لا تأويل لها غير دلالة الخطاب[2]، كما قال السلف: الاستواء معلوم[3]، وقالوا: قراءتها تفسيرها، يعنى أنها بَيِّنَةٌ واضحة فى اللغة، لا يطلب لها مضايق التأويل والتحريف[4].

بيد أن هذا الظاهر قد انحرف به عن جادته فرق، وتفرقوا فيه صنوفا؛ فالمشبهة والمجسمة ظنوا أن ذلك الظاهر يستلزم أن تكون صفات الله تعالى كصفات خلقه، أو أن تكون بهيئة كذا وكذا، فالتزموا ذلك الذى ظنوه لازمًا . . .

---

(١) انظر الرسالة للإمام الشافعى، ص (٥١-٥٢)، والموافقات للشاطبى (٢/ ٦٤-٦٥).

(٢) وهى التى تسبق إلى العقل السليم لمن يفهم بتلك اللغة. انظر: الرسالة المدنية لابن تيمية (٣١).

(٣) ثبت ذلك عن مالك، وصح عن أبى جعفر الترمذى فى معنى «النزول». انظر: الفصل الرابع.

(٤) انظر: «العلو» للذهبى (٢٧٠)، وانظر الرسالة المدنية (٣١-٣٢).

والمعطلة النفاة ظنت لزوم ذلك، وعلمت بالعقل والشرع بطلانه فتأولت، لأجل ذلك، الصفات عن معانيها المعروفة فى اللغة، إلى ما توهموا سلامته من تلك اللوازم الفاسدة، إن كانت نصوصًا قرآنية أو متواترة، وردت ما أمكنها من الأخبار.

وطائفة توسطت، فرامت الجمع بين الضب والنون[١]، وأتت بمقالة مُوَلَّدةٍ لم تُسبق إليها، فقالت: هذه الصفات تمر كما جاءت ولا تؤول، مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد[٢].

وهدى الله أهل السنة - أتباعَ السلف - لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم. قال الإمام أبو عيسى الترمذى - صاحب السنن (٢٠٩-٢٧٩هـ) بعد روايته حديث النزول فى سننه: «وقد قال غير واحد من أهل العلم فى هذا الحديث وما يشبه هذا من الروايات من[٣] الصفات، ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليله إلى السماء الدنيا، قالوا: قد ثبتت الروايات فى هذا، ويُؤْمَنُ بها ولا يتوهم، ولا يقال كيف. هكذا رُوى عن مالك بن أنس وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك، أنهم قالوا فى هذه الأحاديث: أمروها بلا كيف. وهذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة.

وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات، وقالوا هذا تشبيه. وقد ذكر الله - تبارك وتعالى - فى غير موضع من كتابه اليد والسمع والبصر، فتأولت الجهمية هذه الآيات، وفسروها على غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إنما معنى اليد القوة.

---

(١) العبارة للشوكانى فى «التحف فى مذاهب السلف» - ضمن الرسائل المنيرية (١/ ٨٦).

(٢) «العلو» الذهبى (٢٧٠)، وقارن: العواصم، لابن العربى، ص (٢٢٠).

(٣) كذا فى نسختى: فؤاد عبد الباقى وتحفة الأحوذي، ولعلها: فى.

وقال إسحاق بن إبراهيم[١] : إنما يكون التشبيه إذا قال : يد كيد، أو مثل يد، أو سمع كسمع أو مثل سمع، فإذا قال : سمع كسمع أو مثل سمع فهذا تشبيه . وأما إذا قال : لله يد وسمع وبصر ، ولا يقول : كيف ، ولا يقول : مثل سمع ولا كسمع فهذا لا يكون تشبيها ، وهو كما قال الله - تبارك وتعالى - فى كتابه : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾»[٢].

وقد جعل ابن جرير هذه القاعدة أصلا عاما فيما يثبته من الصفات . يقول :

«فإن قال لنا قائل : فما الصواب من القول فى معانى هذه الصفات التى ذكرت، وجاء ببعضها كتاب الله - عز وجل - ووحيه، وجاء ببعضها رسول الله ﷺ؟

قيل : الصواب من هذا القول عندنا ، أن نثبت حقائقها على ما نعرف من جهة الإثبات، ونفى التشبيه، كما نفى ذلك عن نفسه، جل ثناؤه، فقال : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١].

فيقال : الله سميع بصير ، له سمع وبصر ، إذ لا يعقل مسمًّى سميعا بصيرًا فى

---

(١) هو : إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلى، الإمام أبو يعقوب المروزى، المعروف بابن راهويه، عالم خراسان المشهور، ثقة حافظ مجتهد (١٦١- ٢٣٨هـ). انظر : الكاشف للذهبى (١/ ١٠٦)، التقريب، لابن حجر، رقم (٣٣٤).

(٢) سنن الترمذى، ط فؤاد عبد الباقى (٣/ ٥٠-٥١)، وشرح المباركفورى - تحفة الأحوذى -(٣/ ٣٣١-٣٣٢)، ويلاحظ أن لعلماء السنة بحوثا وفصولًا مطولة حول هذه القضية، وبيان انتفاء توهم التشبيه، وبيان أن المعطلة أولى بالتشبيه ممن يثبت الصفات على طريقة السلف : انظر مثلًا النقض على بشر - للدارمى (٤١، ٤٣)، ومواضع أخرى كثيرة منه، التوحيد لابن خزيمة، ص (٢٢ وما بعدها) الحجة للأصبهانى (١/ ٩١، ٩٢، ١٦٩، ١٨٠، ١٨٧). ومواضع كثيرة من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وتلامذته، كالذهبى وابن القيم، ومن تأثر بهم كابن أبى العز فى شرح الطحاوية.

لغة، ولا عُقِلَ فى النشوء[(١)] والعادة والمتعارف، إلَّا من له سمع وبصر . . .

فنثبت كل هذه المعانى التى ذكرنا أنها جاءت بها الأخبار والكتاب والتنزيل، على ما يعقل من جهة الإثبات، وننفى عنه التشبيه؛ فنقول:

يسمع، جل ثناؤه، الأصوات، لا بِخَرْق فى أذن، ولا جارحة كجوارح بنى آدم، وكذلك يبصر الأشخاص ببصر لا يشبه أبصار بنى آدم التى هى جوارح لهم. وله يدان ويمين وأصابع، وليست جارحة، ولكن يدان مبسوطتان بالنعم على الخلق، لا مقبوضتان عن الخير. ووجه لا كجوارح الخلق التى من لحم ودم. ونقول: يضحك إلى من شاء من خلقه، ولا نقول: إن ذلك كشر عن أسنان. ويهبط كل ليلة إلى السماء الدنيا . . .»[(٢)]

وتظهر قيمة هذه القاعدة فى منهج ابن جرير، حينما نقف له على موطن يسوق فيه الخلاف حول صفة من الصفات، من غير أن يشير إلى ما يختاره هو من ذلك الخلاف، فَنُخَرِّجُ على هذه القاعدة ما يمكن أن يكون اختياره.

وثم مثالان على ذلك وجدناهما فى تفسيره، أولهما يتعلق بصفة من صفات الذات، التى هى الصفات العقلية عند ابن جرير، وهى صفة «العظمة»، والآخر يتعلق بفعل من الأفعال الاختيارية، وهو غضبه سبحانه على من عصاه.

قال ابن جرير: «اختلفوا فى معنى قوله «العظيم»:

فقال بعضهم: معنى العظيم فى هذا الموضع[(٣)]: المعَّظم، صُرِف «المُفَعَّل» إلى

---

(١) النشوء: كذا فى المطبوعة والمخطوطة، وتأتى أحيانًا النشو، ولم أقف لها على معنى مناسب للسياق.

(٢) التبصير: (١٤٠ ١٤٢). وفى ص (١٤٧) يقول: «وكالذى قلنا فى هذه المعانى من القول، الصوابُ من القِيلِ فى كل ما ورد به الخبر فى صفات الله عز وجل، وأسمائه تعالى ذكره».

(٣) يعنى فى قوله تعالى – فى آية الكرسى ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾.

«فعيل»... فقول «العظيم» معناه: المعظم الذى يُعظمه خلقه ويهابونه ويتقونه. قالوا: وإنما يحتمل قول القائل: «هو عظيم»، أحد معنيين: أحدهما ما وصفنا، من أنه معظم، والآخر أنه عظيم فى المساحة والوزن. قالوا: وفى بُطول القول بأن يكون معنى ذلك أنه عظيم فى المساحة والوزن، صحة القول بما قلنا.

وقال آخرون: بل تأويل قوله: «العظيم» هو أن له عظمة هى له صفة، وقالوا: لا نصف عظمته بكيفية، ولكنا نضيف ذلك إليه من جهة الإثبات، وننفى عنه أن يكون ذلك على معنى مشابهة العِظَم المعروف من العباد؛ لأن ذلك تشبيه له بخلقه، وليس كذلك. وأنكر هؤلاء ما قاله أهل المقالة التى قدمنا ذكرها، وقالوا: لو كان معنى ذلك أنه معظم، لوجب أن يكون قد كان غير عظيم قبل أن يخلق الخلق، وأن يبطل معنى ذلك عند فناء الخلق، لأنه لا معظِّم له فى هذه الأحوال.

وقال آخرون: بل قوله إنه «العظيم» وصف منه نفسه بالعِظَم. وقالوا كل ما دونه من خلقه فبمعنى الصِّغَر، لصغرهم عن عظمته»[1].

ووفق هذه القاعدة التى نبه ابن جرير على التزامها فى سائر ما وردت به النصوص من صفات، يكون القول الثانى هو اختياره. ويترشح ما قلنا فى ذلك بأمرين، سوى هذه القاعدة:

الأول: أنه عند شرح معنى الاسم، وقبل سوق الخلاف فيه، ذكر أن «العظيم ذو العظمة، الذى كل شىء دونه، فلا شىء أعظم منه»[2]، وهذا يدل على أنه يعتبر «العظمة» صفة ثابتة لله تعالى وفق قاعدة دلالة الأسماء على الصفات، والتى قدمنا ذكرها.

والثانى: أنه ذكر العظمة فيما ذكر من صفات الذات التى أشار إليها فى

---

(١) التفسير (٥/ ٤٠٦-٤٠٧) ط شاكر).

(٢) السابق (٥/ ٤٠٥).

«التبصير»[١].

وأما المثال الثانى فقد ذكره فى تفسير قوله تعالى ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ قال: «واختلف فى صفة الغضب من الله جل ذكره.

فقال بعضهم: غَضَبُ الله على من غضب عليه من خلقه، إحلال عقوبته بمن غضب عليه، إما فى دنياه وإما فى آخرته، كما وصف به نفسه جل ذكره فى كتابه، فقال: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [الزخرف: ٥٥].

وكما قال: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ﴾ [المائدة: ٦٠].

وقال بعضهم: غضبُ الله على من غضبَ عليه من عباده، ذم منه لهم ولأفعالهم، وشتم لهم منه بالقول.

فقال بعضهم: الغضب منه معنى مفهوم كالذى يعرف من معانى الغضب، غير أنه، وإن كان كذلك من جهة الإثبات، فمخالف معناه منه معنى ما يكون من غضب الآدميين الذين يُزعجهم ويحركهم ويشق عليهم ويؤذيهم[٢]؛ لأن الله جل ثناؤه لا تحل ذاته الآفات، ولكنه له صفة، كما العلم له صفة، والقدرة له صفة، على ما يعقل من جهة الإثبات، وإن خالفت معانى ذلك معانى علوم العباد، التى هى معارف القلوب، وقواهم التى توجد مع وجود الأفعال، وتعدم مع عدمها»[٣].

---

(١) التبصير، ص (١٣٠). وانظر حول هذه الصفة: الحجة فى بيان المحجة لقوام السنة الأصبهانى (١/ ١٣٠)، صفات الله، لعلوى السقاف (١٨٢-١٨٣). وانظر أيضًا: لسان العرب (٤/ ٣٠٠٤).

(٢) مراده بالمعنى هنا كيفية الصفة وحقيقتها؛ بدليل قوله أولًا: «الغضب منه معنى مفهوم . . .» إلخ.

(٣) التفسير (١/ ١٨٨-١٨٩)، وقد أحال فى بيان معنى الغضب بعد ذلك على هذا الموضع =

وتخريجا على قاعدته العامة هنا يكون القول الأخير من هذه الأقوال - هو اختيار ابن جرير، ويترشح ذلك بما يلى:

أولًا: أنه فسر الغضب فى بعض المواضع بمرادفه فى اللغة وهو السخط، كما فى قوله تعالى: ﴿وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:٦١]. قال: «ورجعوا منصرفين متحملين غضب الله، قد صار عليهم غضب من الله، ووجب عليهم منه سخط»(١).

ثانيًا: وردت بعض الآيات ذُكر فيها مرادف الغضب «الأسف - السخط» وفسرها بـ «الغضب»؛ فقال فى الأولى -الأسف- فى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف:٥٥] «يعنى بقوله: ﴿ءَاسَفُونَا﴾ أغضبونا»(٢).

وفى الأخرى: قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ﴾ [محمد:٢٨]: «اتبعوا ما أسخط الله فأغضبه عليهم، من طاعة الشيطان. . .»(٣).

وأما تفسيره للغضب فى قوله تعالى: ﴿فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِى﴾ [طه:٨١] بقوله «يقول: فينزل عليكم عقوبتى»(٤)، فهذا - فيما يبدو لنا - ليس تأويلًا لصفة غضبه - تعالى - على من خالف أمره، بما ينفيها من حيث الأصل، وإنما تأولها فى هذا السياق بلازمها، وهو «العقوبة»؛ فإن عقابه - تعالى - لمن خالف أمره

= مما يدل على أن اختياره هو أحد هذه الأقوال. انظر: التفسير (٢/ ١٣٨، ٣٤٧)، (٧/ ١١٦) ط شاكر.

(١) التفسير (٢/ ١٣٨)، وانظر (١٠/ ٤٣٧) ط شاكر.

(٢) (السابق (٢٥/ ٨٤) ط الفكر.

(٣) السابق (٢٦/ ٦٠) ط الفكر.

(٤) التفسير (١٦/ ١٩٣ فكر).

هو لازم عن غضبه عليهم.

ويدل على ما ذكرنا هنا -فضلا عن أصله العام فى إثبات ما جاءت به النصوص من الصفات على ظاهرها - أمران:

أولًا: أن هذا دلَّ عليه تفسير ابن جرير لبعض الآيات التى تشير إلى ما قدمنا من أن العقاب - فى الدنيا أو الآخرة - إنما هو لازم عن غضبه - سبحانه - على من عصاه. ومن ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ﴾ [المائدة: ٦٠].

قال: «وغضب عليه، وجعل منهم المسوخَ، القردةَ والخنازير، غضبا منه عليهم وسخطا، فجعل لهم الخزى والنكال فى الدنيا»[١].

ثانيًا: أن بعض الآيات ذكر فيها العقاب، الذى هو لازم الغضب، ولم يذكر فيها ملزومه، ففسرها ابن جرير بما يوضح ذلك التلازم. كما فى قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا﴾ [الأنعام:١٤٨].

قال ابن جرير:

«يقول حتى أسخطونا، فغضبنا عليهم، فأحللنا بهم بأسنا، فذاقوه، فعطبوا بذوقهم إياه»[٢].

وبعدُ، فإن ما ذكره ابن جرير فى صفة «استهزاء» الله - عز وجل بالمنافقين - وسوف نورده بتمامه فيما بعد، إن شاء الله - يعد أهم تطبيق لهذه القاعدة وأبرزه، بل هو يكفى لبيان منهجه العام فى فهم الصفات، وخاصة الأفعال الاختيارية المتعلقة بمشيئته تعالى، والرد على متأوليها.

ويبقى أن منهج ابن جرير وقاعدته هذه، وإن كان يرد توهم التلازم بين

(١) السابق (١٠/ ٤٣٧) ط شاكر، وانظر (٢٥/ ٨٤) ط الفكر.

(٢) السابق (١٢/ ٢٠٩ ط شاكر).

الإثبات والتشبيه، فإنه يشير إلى معنى دقيق فى رده على من تأول الصفات هربا من ذلك التلازم الذى ظنوه، وهذا المعنى هو أن المتأولة قد عاذوا بغير معاذ، ووقعوا فيما فروا منه[١].



(١) انظر فى هذا المعنى: الصواعق المرسلة لابن القيم - الأصل - (١/ ٢٣٤ -٢٣٧).

الفصل الثالث

الصفات العقلية عند الطبرى

تمهيد:

أشار ابن جرير إلى مجمل الصفات العقلية عنده، ولزوم الإقرار بها على كل مكلف ليستحق وصف الإيمان. قال: «لن يستحق أحد أن يقال له: إنه بالله عارف المعرفة التى إذا قارنها الإقرار والعمل استوجب به اسم الإيمان، وأن يقال له: إنه مؤمن، إلَّا أن يعلم بأن ربه صانع كل شيء ومدبره، منفردًا بذلك دون شريك ولا ظهير، وأنه الصمد الذى ليس كمثله شيء، العالم الذى أحاط بكل شيء علمه، والقادر الذى لا يعجزه شيء أراده، والمتكلم الذى لا يجوز عليه السكوت. وأن يعلم أن له علما لا يشبهه علومُ خلقه، وقدرة لا تشبهها قدرة عباده، وكلامًا لا يشبه كلام شيء سواه، وأنه لم يزل له العلم والقدرة والكلام»(١) ثم إنه ألحق بذلك - فى آخر الفصل - «الإرادة والعزة والعظمة، والكبرياء والجمال، وسائر صفاته التى هى صفات ذاته»(٢).

وفى موطن آخر أشار إلى «جواز الرؤية» و«القدم» و«الحياة». فقال: «اللازم لكل من بلغ حد التكليف أن يكون عالما بأن صانعه إذا كان عالما قادرا له من الصفات ما ذكرنا، أنه لا يكون زائلا عنه أحكام الكفار إلَّا باعتقاده أن ذلك له، جائزة رؤيته؛ إذ كان موصوفا، كما يلزمه اعتقاده أنه حى قديم؛ إذ كان لا مدبرَ فعلٍ إلَّا حىّ، ولا محدث إلَّا مصنوع»(٣).

---

(١) التبصير (١٢٦-١٢٧).

(٢) السابق (١٢٩-١٣٠).

(٣) السابق (١٤٧)، وراجع ما سبق فى مبحث: الصفات: أقسامها وأحكامها.

وسوف يقتصر عرضنا هنا - إن شاء الله - على ثلاث صفات فقط هى: العلم والكلام والرؤية، وهى التى عُنى ابن جرير ببحثها والاستدلال عليها أكثر من غيرها، فيما بين أيدينا من تراثه، ثم هى كذلك أهم ما دار حوله بحث المتكلمين، خاصة صفتى العلم والكلام.

❁ ❁ ❁

المبحث الأول

صفة العلم

تضافرت نصوص الوحى المنزل، كتابا وسنة، على إثبات أن الله - تعالى - ﴿عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المائدة:١١٦] و﴿أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة:٩٧]، وأن العلم صفة من صفاته الحسنى، ومِدْحَةٌ من أعظم ما تَمَدَّحَ به ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الحشر:٢٢] فى سياق أسمائه الحسنى؛ ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴿١٢﴾﴾ [الطلاق:١٢] مَدَحَهُ بها أنبياؤه المرسلون: ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴿٩٨﴾﴾ [طه:٩٨] وملائكته المقربون: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر:٧].

ولم يزل عقدُ الناس فى ذلك على السداد، والأمة مجمعة على الإيمان بعلم الله تعالى الشامل لكل ما كان وما يكون[١]، وما لم يكن لو كان، كيف كان يكون[٢]. «وأن الله - تبارك وتعالى - قدَّر الأشياء فى القِدَم، وعلم سبحانه أنها ستقع فى أوقات معلومة، وعلى صفات مخصوصة عنده، فهى تقع على حسب ما قدرها، سبحانه وتعالى»[٣].

ثم كان أول خروج عن سبيل المؤمنين فى ذلك مقالة القدرية الغلاة، الذين نبغوا

---

(١) انظر: الرد على الجهمية للدرامى (١٣٤)، الإبانة للأشعرى (١٤٥)، درء التعارض (٩/ ٣٩٦)، فتح البارى (١/ ١٤٥).

(٢) قال تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ (الأنعام: ٢٨) ومثلها آيات كثيرة. وانظر: المحاسبى: فهم القرآن (٣٣٩)، ابن تيمية: الرد على المنطقيين (٤٦٦)

(٣) شرح صحيح مسلم للنووى (١/ ٢١٧).

فى زمان المتأخرين من الصحابة[١]؛ فأنكروا علم الله - تعالى - السابق بالمحدثات قبل وقوعها، وزعموا أن الأمر أُنُف، لم يسبق به قدر ولا علم من الله، تعالى، وإنما يعلمه بعد وقوعه[٢]. ثم منهم من اقتصر على نفى العلم السابق بأفعال العباد، المأمور بها والمنهى عنها خاصة؛ وقال: إنه قدر الحوادث وعلمها إلَّا هذا؛ لأن الأمر والنهى - مع العلم بهذا - يتناقض عنده، بخلاف ما لا أمر فيه ولا نهى، ومنهم من قال ذلك فى عموم المُقَدَّرَات[٣].

وكان أول من قال بهذه المقالة معبد الجهنى[٤]، تَقَلَّدَها عن رجل من الأساورة[٥]، يقال له أبو يونس سنسويه، ويعرف بالأسوارى[٦].

ولقد شدد الصحابة - رضى الله عنهم - النكير على هؤلاء الغلاة، وتبرؤا منهم[٧]. ونص الأئمة: مالك، والشافعى وأحمد وغيرهم، على تكفيرهم[٨].

---

(١) انظر: التبصير للإسفرائينى (١٢-١٩)، تاريخ الجهمية للقاسمى (٧٢-٧٤).

(٢) راجع فى ذلك: مقالات الأشعرى (١/ ٢٩١)، شرح صحيح مسلم (١/ ٢٢٠)، الخطط للمقريزى (٢/ ٣٥٦).

(٣) جامع الرسائل لابن تيمية (١/ ١٧٨). وانظر: الرد على الجهمية للدارمى (١٣١-١٣٢).

(٤) انظر: المعارف لابن قتيبة (٤٨٤)، صحيح مسلم (حديث رقم (٨). وقد قتل معبد صبرا بعد عام ٨٠هـ، انظر ترجمته فى ميزان الاعتدال (٥/ ٢٦٦)، نشأة الفكر (١/ ٣١٧ ٣٢٠).

(٥) قوم من العجم نزلوا البصرة اهـ قاموس (١٥٢٧).

(٦) الخطط المقريزية (٢/ ٣٥٦)، والمصادر تختلف فى اسم ذاك الرجل، فبعضها يسميه كما هنا، وبعضها سيسويه.

(٧) انظر فيما روى عن الصحابة فى ذلك: السنة لعبد الله بن أحمد (١٠٧-١٠٨)، الفرق بين الفرق (١٨-٢١)، شرح صحيح مسلم (١/ ٢٢١).

(٨) انظر أقوال الأئمة فى ذلك فى: موطأ مالك - كتاب القدر ص (٥٦١)، والرد على الجهمية للإمام أحمد (٥١)، السنة للخلال (ص ٥٢٩ وما بعدها). مناقب الشافعى للبيهقى (١/ ٤٢٣) و(٢/ ٣٥٤)، وغيرها كثير.

وعلى الرغم من أن هذه المقالة الشاذة قد انقرضت فيما بعد، ولم يبق أحد من أهل القبلة عليها(١)، فإن أثرها لم يمت بموتها، ولم يُرْأَب الصدعُ الذى أحدثته، ولم تعد الجماعة إلى قولها الأول الذى كانت متفقة عليه؛ وإنما أظهر الخوض فى «علم الله» - تعالى - مقالاتٍ مختلفةً، ربما كان بعضها شرا من هذه المقالة الأولى للغلاة، وأشنع(٢).

ثم ظهر بعد ذلك الجهم الذى قال: إن علم الله - تعالى - مُحْدَثٌ لا فى محل، أحدثه فعلم به، وهو غير الله، وقد يجوز عنده أن يكون الله عالما بالأشياء قبل وجودها، بعلم يحدثه قبلها، وحكى عنه أنه يقول: إن الله يعلم الشىء فى حال حدوثه(٣).

أما المعتزلة، وقد نُسِب إلى بعضهم مقالة القدرية الغلاة(٤)، فإن جمهورهم أثبت العالمية دون العلمية(٥)؛ فقالوا: إن الله تعالى، عالم بنفسه، لا بعلم هو صفة له قائمة(٦). يقول الخياط: «لما فسد أن يكون القديم جل ثناؤه، عالما بعلم محدث،

---

(١) انظر شرح صحيح مسلم (١/ ٢١٨)، فتح البارى (١/ ١٤٥).

(٢) يقول ابن تيمية: «وأما قول من قال من الفلاسفة: إنه لا يعلم إلَّا الكليات، فهذا من أخبث الأقوال وشرها، ولهذا لم يقل به أحد من طوائف الملة، وهؤلاء شر من المنكرين للعلم القديم» ا.هـ درء التعارض (٩/ ٣٩٧) وانظر مقالات الأشعرى (١/ ١١٢-١١٣) و(١/ ٢٣٨ وما بعدها).

(٣) انظر المقالات (٢/ ١٨٤ -١٨٥)، الملل للشهرستانى (١/ ٨٧)، نشأة الفكر للنشار (١/ ٣٣٧-٣٣٩).

(٤) انظر: الرد على الجهمية للدارمى (١٣٩)، جامع الرسائل لابن تيمية (١/ ١٧٨).

(٥) الشافعى: لمحات (٧٧)، وانظر حول من أثبت العالمية - حالا من مثبتة الصفات: منهاج السنة لابن تيمية (٢/ ٤٨٦).

(٦) انظر: شرح الأصول الخمسة (١٩٩ وما بعده)، مقالات الأشعرى (١/ ٢٤٤)، وقد نسب الأشعرى إلى أكثر الخوارج، وكثير من المرجئة وبعض الزيدية موافقتهم على ذلك.

لما بينا[١] وفسد أيضا أن يكون عالما بعلم قديم، لفساد قِدَم الاثنين[٢]، صح وثبت أنه لم يزل عالما بالأمور: دقيقها وجليلها، على ما هى عليه من حقائقها، لنفسه، لا بعلم سواه»[٣]، وأما ما جاء من نسبة «العلم» لله تعالى - فى النصوص،- وكذا القدرة - فهى عندهم «أقوال وكلام» تعود إلى أنه عالم - وقادر - لا أن له صفة تسمى علمًا - أو صفة تسمى قدرة[٤].

وأما الفلاسفة فقد حكى عنهم الشهرستانى ثلاث مقالات. قال:

«وذهبت قدماء الفلاسفة إلى أنه عالم بذاته فقط، ثم من ضرورة علمه بذاته يلزم منه الموجودات، وهى غير معلومة عنده، أى لا صورة لها على الإجمال والتفصيل.

وذهب قوم منهم إلى أنه يعلم الكليات دون الجزئيات. وذهب قوم إلى أنه يعلم الكلى والجزئى جميعا، على وجه لا يتطرق إلى علمه تعالى نقص وقصور[٥].

والقول الثانى هو الذى نسبه الغزالى وأكثر الدارسين إلى ابن سينا[٦]،

---

(١) بين ذلك فى رد قول هشام بن الحكم الرافضى بحدوث العلم. انظر الانتصار (١٧٠)، وقارن: نهاية الإقدام (٢١٥-٢١٦).

(٢) وهذا أصل المعتزلة فى عامة ما نفوه من الصفات، كما مر، وانظر شرح الأصول، ص (١٩٥) وما بعدها، وص (٢٠١) وما بعدها.

(٣) الانتصار ص (١٧١)، وانظر: ص (١٠٨، ١٢٨ منه). وانظر حول تفصيل مقالة المعتزلة فى «العلم»: مقالات الأشعرى (١/ ٢٤٤ ٢٤٩)، (٢/ ١٧٧) وما بعدها.

(٤) انظر: مقالات الأشعرى (١/ ٢٦٤-٢٦٥، ٢٧٣)، مقدمة مناهج الأدلة (٥٠-٥١)، وقارن: شرح الأصول (١٨٢، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠٢).

(٥) نهاية الإقدام (٢١٥)، وانظر: درء التعارض ٩/ ٣٩٩ وما بعدها. وحُكى أيضا عن بعضهم إنكار العلم أصلا. وانظر: المقالات (٢/ ١٧٧)، العواصم لابن العربى (٩٧ ٩٨)، لمحات (٧٦) وقارن: الدرء (٩/ ٤٠٢).

(٦) انظر: تهافت الفلاسفة ص (٢٠٦) وما بعدها، (درء التعارض) (١٠/ ٣) وما بعدها، =

وكفرهم به الغزالى وغيره[١].

مع أننا نجد ما يشبه هذه المقالة عند الغزالى نفسه فى بعض الكتب الفلسفية المنسوبة إليه[٢]، وربما عند شيخه الجوينى فى مسألة «الاسترسال»[٣] التى عبر عنها ابن العربى - وهو أشعرى مثله، وتلميذ للغزالى الذى هو تلميذ الجوينى - بأنها «فَادِحَة؛ تحوم أو تشِف عن أن علم البارى لا يتعلق بالمعلومات على التفصيل»[٤].

رأى الطبرى:

ذكر ابن جرير أنه لا يصح إيمان عبد «إلا أن يعلم بأن ربه. . . العالم الذى أحاط بكل شىء علمه. . . وأنه لم يزل له العلم والقدرة والكلام. .»[٥].

= الجانب الإلهى للبهى (٣٩٧) ومابعدها.

(١) انظر: التهافت (٣٠٧)، درء التعارض (٩/ ٤٠٢).

(٢) انظر الحقيقة فى نظر الغزالى (١٨٣ وما بعدها). وانظر حول تأثر الغزالى بالفلاسفة: مقارنة بين ابن تيمية والغزالى، د. محمد رشاد سالم (٧-١٨).

(٣) انظر: البرهان فى أصول الفقه للجوينى (١/ ١١٥-١١٦)، حيث يقرر أن تعلق علم الله تعالى بما لا يتناهى من الأجناس، على التفصيل؛ محال، وإنما معنى تعلقه بها استرساله عليها من غير تفصيل الآحاد. وقارن ذلك بقوله فى نفس الكتاب - (٢/ ٨٤٧): «الرب تعالى كان عالما فى أزله تفاصيل ما يقع فيما لا يزل» ا.هـ

(٤) انظر: العواصم (٩٨ وما بعدها)، ويرى الذهبى فى السِّيَر (١٨/ ٤٧٢) أن هذه هفوةُ اعتزال (؟!) تاب منها. وقارن طبقات الشافعية (٥/ ١٨٧-٢٠٧) حيث دفع - بحق - إيهام هذه العبارة بتقريراته المحكمة فى كتبه الكلامية. وانظر أيضًا: لمحات (٨٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٢/ ٦١٤-٦١٥).

(٥) التبصير (١٣٠)، وانظر ص (١٤٩) حيث يشير إلى أنه «لا يسع أحدا - بلغ حد التكليف - الجهل بأن الله جل ذكره - عالم له علم. . .» ا.هـ.

وإذا لم يكن ثم اختلاف فى كون الله - تعالى - عالما، إلَّا ما يحكى عن بعض شذاذ الفلاسفة، فإن هذا النص - على اختصاره - يشير إلى أن ابن جرير يثبت لله تعالى، علما هو به «عالم» كما هو مذهب أهل السنة قاطبة، خلافا للجهمية والمعتزلة ومن وافقهم؛ فمعنى «العالم» و«العليم» فى الأسماء الحسنى: أن له علما، هو صفة ثبوتية من صفات ذاته، تعالى. ولذلك فهو كثيرا ما يعبر عن ذلك - فى تفسيره - بأنه ذو علم.

يقول فى تفسير قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ﴾. [لقمان: ٣٤]. «إن الذى يعلم ذلك كله هو الله، دون كل أحد سواه، إنه ذو علم بكل شيء، لا يخفى عليه شيء، خبير بما هو كائن وما قد كان»[١].

ومنهج ابن جرير هذا فى الإثبات وأثره فى تفسيره، يظهر أكثر وضوحا إذا قارنا موقفه من بعض الآيات بموقف المعتزلة - النفاة - من هذه الآيات نفسها. فمثلًا فى قول الله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء:٦٦] يقول ابن جرير: «أنزل ذلك إليك بعلم منه بأنك خِيرَتُه من خلقه. . .»[٢]. فى حين نجد الزمخشرى يقول: «معناه: أنزله ملتبسا بعلمه الخاص الذى لا يعلمه غيره، وهو تأليفه على نظم وأسلوب يَعْجز عنه كل بليغ وصاحب بيان» ثم أورد قولا آخر - بعد هذا الذى ارتضاه: «وقيل أنزله وهو عالم بأنك أهل لإنزاله إليك وأنك مبلغه»[٣]. ولا يخفى الأثر الاعتزالى فى ذكره لهذين القولين - فقط - فى الآية، وكلاهما يتحامى إثبات صفة «العلم» لله - تعالى - وهو ما عبر عنه ابن حجر فى انتقاده للقول الأول - الذى قدمه الزمخشرى، بقوله «وتُعُقِّبَ بأن نظم العبارات، ليس

---

(١) انظر: التفسير (٢١/ ٨٧) فكر، وانظر أيضًا (٦/ ٣٢٨) شاكر، (٢٦/ ١٠٦) فكر.

(٢) التفسير (٩/ ٤٠٩) شاكر.

(٣) الكشاف (١/ ٥٩٢)، وانظر شرح الأصول الخمسة (٢١٢).

هو نفس العلم القديم، بل دال عليه، ولا ضرورة تُحوِج إلى الحمل على غير الحقيقة التى هى الإخبار عن علم الله الحقيقى، وهو من صفات ذاته». . وأما القول الثانى فتعقبه بقوله: «فَأَوَّلَ «عِلْمَه» بـ «عالم» فرارا من إثبات العلم له، مع تصريح الآية به»[١]. وهذا المسلك الأخير فى التأويل هو نفس ما نعاه ابن خزيمة من قبل، على الجهمية «الذين يقولون: إن الله هو العالم، وينكرون أن لله علما مضافا إليه، من صفات الذات»[٢].

وعلم الله تعالى، ليس حادثا[٣]، بل «لم يزل له العلم»... خلافا لمن قال بحدوثه من الرافضة والكرامية - وهذا معنى «وكان الله عليما...» وما أشبه ذلك من نصوص الصفات التى تقترن بالفعل «كان». يقول - فى قول الله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [الفتح:٢٦]: «ولم يزل الله بكل شىء ذا علم، ولا يخفى عليه شىء هو كائن»[٤].

وتفسير ابن جرير هذا مأخوذ - فيما يبدو- من جواب ابن عباس على مسائل نافع بن الأزرق[٥]؛ إذ كان من جملتها أن قال نافع «قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ - ﴿عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ - ﴿سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ فكأنه كان ثم مضى». . فأجابه ابن عباس بأن الله - تعالى - سمى نفسه ذلك، وذلك قوله، أى: لم يزل

---

(١) فتح البارى (١٣/ ٣٧٤)، وانظر نماذج أخرى لهذه المسألة عند ابن جرير (٥/ ٣٩٦) شاكر، (٢٢/ ١٢٢) فكر، ومقابلها فى الكشاف (١/ ٣٠١، ٣/ ٣٠٦).

(٢) التوحيد (٩ - ١٠).

(٣) بل يقرر كفر من قال بحدوث «العلم» - أو غيره من الصفات. يقول «فلا شك أن من زعم أن علم الله محدث، وأنه قد كان لا عالما، وأن كلامه مخلوق، وأنه قد كان ولا كلام له، فإنه أولى بالكفر، وبزوال اسم الإيمان عنه» اهـ التبصير (١٤٩).

(٤) التفسير (٢٦/ ١٠٦ ط الفكر)، وانظر (٨/ ٥١ ط شاكر)، والتبصير (١٣٠).

(٥) من رؤوس الخوارج وإليه تنسب الأزارقة. انظر: ميزان الاعتدال (٥/ ٣٦٦)، التبصير للإسفرائينى (٤٥).

كذلك»[١].

وعلم الله - تعالى - محيط بأفعال العباد «بطاعة المطيع منهم، ومعصية العاصى، فإنه لا يخفى عليه شيء من ذلك»[٢]، ما عملوا من عمل وما لم يعملوه. يقول - فى قوله تعالى: ﴿وَإِن تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى ۝٧﴾ [طه:٧]، ﴿وَأَخْفَى﴾: هو ما علم الله مما أخفى عن العباد ولم يعلموه، مما هو كائن ولما يكن؛ لأن ما ظهر وكان فغير سر، وأن ما لم يكن وهو غير كائن فلا شيء، وأن ما لم يكن وهو كائن فهو أخفى من السر؛ لأن ذلك لا يعلمه إلَّا الله، ثم من أعلمه ذلك من عباده»[٣]. فالله «بكل ما كان، وما يكون، وما هو كائن وبما يكون ذو علم»[٤].

ولا يخرج أحد عما سبق له فى علم الله أن يكون[٥]. يقول - فى قوله تعالى-: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ [الجاثية:٢٣]: «.. وخذله عن محجة الطريق وسبيل الرشاد فى سابق علمه، على علم منه بأنه لا يهتدى، ولو جاءته كل آية..»[٦].

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر هذه المسائل فى صحيح البخارى (٨/ ٤١٧ -٤١٨)، وانظر شرح ابن حجر لها، وموطن الشاهد رواه ابن خزيمة أيضا فى «التوحيد» ص (١٠٣)، وانظر المفردات للراغب (٤٤٤)، لسان العرب (٥/ ٣٩٦٠).

(٢) التفسير (٣/ ٥٣٥) ط شاكر.

(٣) السابق (١٦/ ١٣٩، ١٤١ فكر).

(٤) السابق (٢٦/ ١٤٥ فكر).

(٥) انظر رسالة أهل الثغر للأشعرى (٨٤).

(٦) التفسير (٢٣ / ١٠٩ - ١١٠)، وانظر شفاء العليل لابن القيم (٦٤ - ٦٥، ٨٢ - ٨٤).

الاستدلال على العلم:

عامة من يثبت العلم يعتبرونه من الصفات العقلية، التى تثبت لله تعالى عقلا ولا يتوقف ثبوتها على ورود الشرع بها، ثم الدليل الذى ينتظم عامة الفرق المثبتة هو ما فى هذا الكون من الإتقان وعجائب الخلق والتدبير، ضرورةَ أن ذلك لا يمكن صدوره عن جاهل، حتى قيل: «إن العالم من لا يتعذر عليه الفعل المحكم، إذا كان قادرا عليه»[١].

وعلى الرغم مما وجه إلى هذا الدليل من نقد[٢]، فلقد بقيت له مكانته فى الفكر الكلامى، حتى قال شيخ الإسلام ابن تيمية - وهو أحد كبار مؤرخيه - عن هذا الدليل إنه «مشهور عند نظار المسلمين أولهم وآخرهم، والقرآن قد دل عليه، كما فى قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤] والمتفلسفة أيضا سلكوه»[٣].

لكن ذلك لم يمنع وجود طرق أخرى فى الاستدلال، لعل أشهرها ما يعرف بطريقة «الكمال» التى يؤثرها بعض محققى المتكلمين[٤]، ويؤثرها كذلك ابن تيمية[٥].

---

(١) انظر: فهم القرآن للمحاسبى (٣٣٨)، اللمع للأشعرى (٢٤-٢٥،٢٦) وما بعدها، التوحيد للماتريدى (٤٤)، شرح الطحاوية (١٢٥-١٢٦). وبنفس الدليل يثبت المعتزلة العالِميَّة - حالًا - لله تعالى، انظر: المغنى للقاضى عبد الجبار (٥/ ٢١٩).

(٢) انظر المحصل للرازى (١٦٥-١٦٦)، لمحات للشافعى (٧٩-٧٠)، وقارن بجواب ابن عقيل عن الاعتراض على هذا الاستدلال: الفنون (١/ ١٧٦-١٧٧).

(٣) شرح الأصفهانية (٢٤٩)، وانظر مناهج الأدلة لابن رشد (١٦١)، ومقدمته (٥٣-٥٤)، وقارن باستدلال الفلاسفة الرئيس: تهافت الفلاسفة (١٩٨-١٩٩)، لمحات (٧٨).

(٤) انظر: لمحات (٧٩-٨١)، وأيضا: رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده (٣٠).

(٥) شرح الأصفهانية (٢٤-٢٥).

استدلال الطبرى:

وأمّا ابن جرير، فمع اعتباره العلم من الصفات التى تثبت بمجرد العقل[(١)]، شأن غيره من أهل الإثبات، فإنه لم يعرض لذلك الاستدلال الشائع، ولم يُعنَ ببيان المصحح العقلى للعلم، وإنما بدأ استدلاله من حيث اتفق الناس على إثبات أن الله تعالى «عالم»، ليدلل مستندا إلى ذلك - على أن «العالم» -حقيقة- هو من له العلم. يقول: «وأىُّ أمرٍ أبين، وطريق أوضح، ودليل أدل دلالة من قول القائل: الله عالم، على إثبات عالم له علم. ولئن كان لا دلالة فى قول القائل: هو عالم، على إثبات عالم له علم، إنه لا دلالة فى قول قائل: «إنه»[(٢)] على إثباته، إذ كان المعلوم فى النشوّ والعادة أن كل شىء مسمى بعالم، فإنما هو مسمى به من أجل أن له علما.

فإن يك واجبا أن يكون المعلوم فى النشوّ، والعادة فى المنطق الجارى بينهم، والمتعارف فيهم فى بارئ الأشياء، خلافا لما جرت به العادة والتعارف بينهم، إنه لواجب أن يكون قول القائل: «إنه» دليلا على النفى لا على الإثبات، فيكون المقر بوجود الصانع مقرا بأنه غير عدم، لا مقرًّا بوجوده، كما كان المقر بأنه عالم مقرا-عند قائل هذه المقالة - بأنه ليس بجاهل، لا مقرا بأن له علما.

فإن كان المقر عندهم بـ «أنه» مقرا بإثباته ووجوده، لا نافيًا عدمه، فكذلك المقر بأنه عالم مقر بإثبات علم له، لا بنفى الجهل عنه»[(٣)].

فابن جرير يحاول إثبات أن العالِم، حقيقة، وكما يتعارف الناس، هو من له «العلم»، صفة ثبوتية من صفات الذات، وليس معناها «نفى الجهل»، كما يقوله

---

(١) انظر ما سبق فى أول موقف ابن جرير.

(٢) كذا فى المخطوط والمطبوع فى جميع المواضع، ولعل الصواب: «إنه موجود».

(٣) انظر التبصير ورقه (٨ أ) من المخطوط (المطبوع ص ١٢٨-١٢٩).

من يقوله من المعتزلة؛ وهذا فى الواقع هو موطن الخلاف الحقيقى بين المثبتة والنفاة، لا مجرد إطلاق التسمية بـ «عالم» - فإن هذا مما اتفق عليه الفريقان، ولا حتى إثبات أن له علما، فإن هذا قد جاءت به النصوص، فلا يمكن نفيه، وإنما الخلاف فى المراد بذلك العلم، والمراد بإطلاق اسم العالم عليه سبحانه[(١)].

وهذا المأخذ - أعنى رد تأويل العلم بنفى الجهل- اعتمد عليه -قبل الطبرى- عبد العزيز الكنانى فى «الحيدة»؛ فإنه أورد على خصمه بشر المريسى بعض الآيات التى تثبت العلم لله تعالى، ثم قال: «أتقر يا بشر أن لله علما، كما أخبرنا، أو تخالف التنزيل؟! قال: فحاد بشر عن جوابى. . . فاجتلب كلاما لم أسأله عنه، وقال: الله لا يجهل، وهذا معنى العلم. .

قال [عبد العزيز]: فقلت صدق بشر يا أمير المؤمنين: إن الله لا يجهل، ولم تكُنْ مسألتى له عن الجهل، إنما سألته عن العلم، فليُقِرَّ أن لله علما، كما أخبرنا فى كتابه وأثبته لنفسه، وليقل إن الله لا يجهل بعد إقراره بالعلم. . . .

. . . إنَّ نَفْىَ السوء لا تثبت به المِدْحَةُ، وإن إثبات المِدْحة ينفى السوء، وكذلك نفى الجهل لا يثبت به العلم، وإثبات العلم ينفى الجهل»[(٢)].

وتقرير ابن جرير لهذه الفكرة مبنى على «أن صدق المشتق على الشىء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له» وهى طريقة معروفة كذلك عند عصريِّه الأشعرى فى الإبانة[(٣)]؛ اعتمد فى إثباتها على ما ذكره من إجماع المسلمين على أن قولنا إن الله - تعالى - عالم مشتق لإفادة معنى، وليس مجرد تلقيب لا معنى له[(٤)].

---

(١) انظر شرح النسفية للتفتازانى (٣٦-٣٧)، شرح الأصفهانية لابن تيمية (٥٨).

(٢) انظر: ص (٢٥-٢٨).

(٣) دلنى على التشابه بين فكرتى الطبرى والأشعرى أستاذى الدكتور حسن الشافعى، فجزاه الله خيرا.

(٤) انظر: الإبانة (١٥١ ١٥٢)، وانظر أيضا: قريبا من هذه الفكرة عند: الأصبهانى فى: الحجة (٢/ ١٣٦ ١٣٧)، والجوينى فى: النظامية (٢٤ ٢٥)، وصرح بها التفتازانى فى=

ويبدو أن الأشعرى لم ينفرد بنقل الإجماع السابق، واعتماده، وإنما اعتمده غيره أيضا، ولهذا قال أبو الفضل التميمى - وهو من الحنابلة المتأثرين بطريقة الأشاعرة[١]، بعد ما حكى اعتقاد أحمد - كما يراه - فى مسألة العلم: «ومن خالف ذلك جعل العلم لقبًا لله عز وجل، ليس تحته معنى محقق، وهذا عند أحمد رضي الله عنه خروج عن الملة»[٢].

على أن ابن جرير يعتمد كذلك، لإثبات صفة «العلم» لله تعالى أنه من لوازم الألوهية. فقال فى تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

يعنى تعالى ذكره، أنه العالم الذى لا يخفى عليه شيء، محيط بذلك كله محصٍ له، دون سائر من دونه، وأنه لا يعلم أحد سواه شيئا إلّا ما شاء هو أن يُعلِمه، فأراد فعلَّمه. وإنما يعنى بذلك: أن العبادة لا تنبغى لمن كان بالأشياء جاهلا، فكيف يعبد من لا يعقل شيئا ألبتة، من وثن وصنم. يقول: فأخلصوا العبادة لمن هو محيط بالأشياء كلها، يعلمها، لا يخفى عليه صغيرها وكبيرها»[٣].

❁ ❁ ❁

= شرح النسفية (٣٦)، ونقلها عبد الجبار عن مخالفيه عموما، وانتقدها فى: شرح الأصول (٢٠٧ ٢٠٨).

(١) انظر ما قاله ابن تيمية عن ذلك وعن علاقة التميمى بالباقلانى: الفتاوى (٤/ ١٦٧)، وانظر أيضا الرسائل والمسائل المروية عن الأمام أحمد فى العقيدة لعبد الإله الأحمدى (١/ ٥٢-٥٣).

(٢) انظر: اعتقاد الإمام المبجل أحمد بن حنبل، لأبى الفضل التميمى ورقة (٥٣)، وانظر ما قيل حول قيمة هذه الرسالة فى: الرسائل والمسائل المروية عن الإمام أحمد فى العقيدة، لعبد الإله الأحمدى (١/ ٥٢-٥٣).

(٣) التفسير (٥/ ٣٩٦ -٣٩٧ ط شاكر).

مسألة: تجدد العلم:

ثَمَّ إشكال حول تعلق علم الله تعالى بالمستقبل؛ فإن الله تعالى، يعلم ما يكون قبل أن يكون؛ ثم إذا كان هذا الشيء، فهل يتجدد علم الله تعالى بوجوده، أم إن علمه به معدوما، هو نفس علمه به موجودا؟[١].

لقد كان هذا الإشكال أحد ما بنى عليه الجهم مذهبه فى حدوث العلم، الذى انتهى به إلى القول بأن علم الله - تعالى - محدث لا فى محل، وكانت أهم مقدمات استدلاله على تلك القضية أن علم الله تعالى بأنه أوجد الشيء، غير علمه بأنه سيوجده، ضرورةً[٢].

ولقد منع طوائف من المعتزلة، والكُلَّابيةُ والأشاعرة، ومن وافقهم تلك المغايرة بين العلم بأن الشيء سيوجد، والعلم به موجودا، وصرحوا بأن «العلم بأن الشيء سيوجد، علم بوجوده إذا وجد»[٣]، ومن أثبت العلم منهم قال: «إنه يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم»[٤].

ورام ابن رشد حل ذلك الإشكال بدفع وروده أصلا على العلم القديم الذى هو علة وسبب للموجود، وبه يعلم الموجود فى حين حدوثه، على حين يَرِدُ على

---

(١) انظر حول ذلك الإشكال: ابن رشد: ضميمة العلم - ملحق بفصل المقال - ص (٧٢) وما بعدها، درء التعارض (١/ ١٧١)، الفتاوى (١٦/ ٣٠٤).

(٢) انظر: الملل والنحل (١/ ٨٧)، نشأة الفكر (١/ ٣٣٨). وحجة الجهم نهذه تشبه ما عزاه الخياط لهشام بن الحكم الرافضى. انظر الانتصار ص (١٦٨).

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة (١٩٣-١٩٤)، الانتصار للخياط (١٧١، ١٧٢).

(٤) انظر: فهم القرآن للمحاسبى (٣٣٩-٣٤٠، ٣٤٦)، الإرشاد للجوينى (١٠٤-١٠٥)، أصول الدين للبغدادى (٩٥)، جامع الرسائل لابن تيمية (١/ ١٧٧)، فتح البارى (١٣/ ٣٧٥). وقارن: ضميمة العلم لابن رشد (٧٢ -٧٣)

العلم المحدث الذى هو معلول لوجود الموجود ومُسَببٌ عنه، وإنما يأتى الغلط من قياس العلم القديم على المحدث[١].

وحقق شيخ الإسلام ابن تيمية أن الذى دل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول، وجاءت به الآثار عن السلف، هو أن الله تعالى «علم ما سيخلقه، علما مفصلا، وكتب ذلك، وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون. . .، ثم لما خلقه علمه كائنا، مع علمه الذى تقدم أنه سيكون، فهذا هو الكمال، وبهذا جاء القرآن فى غير موضع»[٢].

رأى الطبرى:

أشار ابن جرير إلى رأيه فى هذه المشكلة عند تفسيره لكثير من الآيات التى تدل على أن لله تعالى علما يتجدد بتجدد المعلوم، سوى علمه القديم الذى علم به الأشياء قبل كونها، وفصل رأيه فى ذلك عند تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة:١٤٣]. قال: «فإن قال لنا قائل: أو ما كان الله عالما بمن يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه إلَّا بعد اتباع المتبع، وانقلاب المنقلب على عقبيه، حتى قال: ما فعلنا الذى فعلنا إلَّا لنعلم المتبع رسول الله ﷺ مِنَ المنقلب على عقبيه؟

قيل: إن الله جل ثناؤه هو العالم بالأشياء كلها قبل كونها، وليس قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾. بخبرٍ عن أنه لم يعلم ذلك إلا بعد وجوده.

---

(١) ضميمة العلم (٧٥ -٧٦) وقارن: درء التعارض (٩/ ٣٩٠ وما بعدها)، مقدمة مناهج الأدلة (٥٤-٥٥).

(٢) الرد على المنطقيين (٤٦٥)، وانظر جامع الرسائل ١/ ١٧٩ وما بعدها، موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (٣/ ١٠٥٤ وما بعدها).

فإن قال: فما معنى ذلك؟

قيل: أمَّا معناه عندنا، فإنه: وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلَّا ليعلم رسولى وحزبى وأوليائى من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، فقال جل ثناؤه: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ ومعناه ليعلم رسولى وأوليائى: إذ كان رسول الله ﷺ وأولياؤه من حزبه، وكان من شأن العرب إضافة ما فعلته أتباع الرئيس إلى الرئيس، وما فُعِلَ بهم إليه، نحو قولهم: «فتح عمر بن الخطاب سواد العراق، وجنى خراجها». وإنما فعل ذلك أصحابه، عن سبب كان منه فى ذلك، وكالذى روى فى نظيره عن النبى ﷺ أنه قال: «**يقول الله - جل ثناؤه - مرضتُ فلم يَعُدْنِي عبدى، واستقرضته فلم يقرضنى، وشتمنى ولم ينبغ له أن يشتمنى** ...»[1] فأضاف تعالى الاستقراض والعيادة إلى نفسه، وقد كان ذلك بغيره، إذ كان بسببه.

وقد حُكى عن العرب سماعا: «أجوعُ فى غير بطنى، وأَعْرَى فى غير ظهرى» بمعنى: جوع أهله وعياله وعُرى ظهورهم. فكذلك قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ بمعنى: يعلم أوليائى وحزبى.

وبنحو الذى قلنا فى ذلك قال أهل التأويل:

... قال ابن عباس: «لنميز أهل اليقين من أهل الشك والريبة»[2].

وثَم إشكالات يمكن أن تورد على ما اختاره ابن جرير هنا، لعل أهمها:

أولًا: أن فى ذلك مخالفة لقاعدته التى أصلها، وكرر التخريج عليها مرارا،

---

(١) ثم روى ذلك المعنى مسندا بسندين صحيحين - كما قال محققه.

(٢) ثم حكى ابن جرير ثلاثة اقوال أخرى فى تفسير ذلك، سوى القول الذى اختاره وردها جميعا، وعاد فذكر أنه بين الذى هو أولى فى ذلك بالحق. انظر: التفسير (٣/ ١٥٨ ١٦٢) ط شاكر، وانظر: هذا التأويل فى مواطن أخرى من التفسير: (٧/ ٣٢٥، ٣٧٧ ٣٧٨) ط شا كر (٢٦/ ٦١)، (٢٧/ ٢٣٧) ط الفكر.

وهى أن تأويل القرآن على ما كان موجودا فى ظاهر التلاوة - إذا لم تكن حجة تدل على باطن خاص - أولى من غيره، وإن أمكن توجيهه إلى غيره[١]. وما يورده - لتثبيت قاعدته هذه - من المناقضات على خصومه[٢]، فهو وارد عليه هنا ولا فرق. لا سيما وقد اعترف هو بأن ظاهر الكلام أنه «مضاف إلى الله الوصف به»[٣].

ثانيًا: إذا كانت عمدته فى تأويله دفع توهم أن يكون الله تعالى: «لم يعلم ذلك إلَّا بعد وجوده» فهذا إنما يرد على نفاة العلم السابق؛ أمَّا من يقول: إنه يعلمهم علم رؤية ومشاهدة، بعد أن كانوا معلومين فى غيبه، وذلك العلم الغيبى لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، وإنما يترتب الثواب والعقاب على المعلوم إذا صار شاهدا واقعا[٤]. . ، فغير وارد عليه ذلك المحظور أصلا.

ثالثًا: احتجاجه لقوله بما رواه عن ابن عباس أنه قال: «لنميز أهل اليقين من أهل الشك والريبة غريب جدا؛ فأين فيه أن ابن عباس قال: ليعلم حزبى وأوليائى. . . أو ما يشبه ذلك. ونظير ذلك أيضا أنه فى بعض المواضع أيد اختياره بما رواه عن قتادة قال: «. . إنما كان بلاء ليعلم الله الكافر من المؤمن»[٥]. فهذا - كأثر ابن عباس - لا متعلق له فيه، بل هذا حجة عليه لا له؛ إذ فيه - كما فى الآيات - تصريحٌ بنسبة الحكمة من ذلك الابتلاء، وهى العلم بالكافر من المؤمن، إلى الله تعالى.

---

(١) التفسير (٦/ ٥٨٣ شاكر).

(٢) انظر مثالًا لهذه المناقضات فى التبصير (١٤٤ - ١٤٦).

(٣) التفسير (٧/ ٣٢٥) ط شاكر.

(٤) انظر: زاد المعاد لابن القيم (٣/ ٢٢٣)، الرد على المنطقيين لابن تيمية (٤٦٦)، التسهيل لابن جزى (٦٢،١١٩). وقد ذكر ابن جرير هذا القول، ضمن ما حكاه من الأقوال فى بعض المواطن لكن لم يعزه إلى أحد. انظر: التفسير (٢٢/ ٨٨ فكر).

(٥) انظر: تفسير سورة سبأ الآية (٢١) (٢٢/ ٨٨ ط الفكر).

رابعًا: احتجاجه لذلك بأن له نظائر فى كلام العرب، لو صح ذلك عن العرب، وسُلِّمَ له أنه ما ذكره نظير لما هنا، فليس ذلك وحده كافيا لإحالة الكلام عن ظاهره إلى الباطن[١].

خامسًا: أن من تأول هذه الآيات، إنما يفر من إثبات الأفعال الاختيارية لله تعالى، التى هى قائمة به، ومتعلقة بمشيئته، فى حين أن ابن جرير - كأهل السنة - لا يتحاشى من إثبات ذلك، على ما جاءت به النصوص صريحة، كما سبق.
فإثبات هذه الآية على ظاهرها اللائق بها مستقيم متمشٍّ مع ذلك الأصل - بل إن ابن جرير نفسه قد قال فى قوله تعالى: ﴿وَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ٩٤]. قال: «وسيرى الله ورسوله، فيما بعدُ عملكم»[٢]. وما يقرره فى هذه الآية من أن الله تعالى سيرى عملهم فيما بعد، هو نفس مراد من قال: إن الله تعالى يعلم الشيء إذا وجد، بعلم آخر سوى علمه السابق به قبل أن يوجد؛ فمن أثبت أحدهما أثبت الآخر، ومن نفى نفى الأمرين، ولا فرق[٣].



(١) راجع القاعدتين السابقتين فى ضوابط التأويل عند الطبرى، وأثرهما فى منهجه فى التأويل.

(٢) التفسير (١٤/ ٤٢٤، ٤٦٢) ط شاكر.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين (٤٦٥، ٤٦٦)، جامع الرسائل (١ / ١٨١) كلاهما لابن تيمية.

المبحث الثانى

صفة الكلام

لم تكد تبلغ النصوص فى إثبات صفة من الصفات ما بلغته فى إثبات صفة الكلام لله تعالى، حاشا أن تكون صفة العلو[١]. فلقد صرحت الكثرة الكاثرة منها، بإثبات الكلام: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة:٦]، وقال آدم لموسى: «. . . أنت موسى الذى اصطفاك الله برسالاته وبكلامه[٢].

«وبينت هذه النصوص أن الله «كَلَّمَ» بعض عباده: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف:١٤٣]، «ويَتَكَلَّم»؛ قالت عائشة: «. . . ولشأنى كان فى نفسى أحقر من أن يتكلم الله فِيَّ بأمر يتلى.»[٣]، وسوف «يُكلم»: «**ما منكم من أحد إلَّا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان**»[٤].

وأكدت بعض النصوص ذلك بما يدفع توهم المجاز فيه: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]. قال أبو جعفر النحاس: «أجمع النحويون على أن الفعل إذا أكد بالمصدر لم يكن مجازا؛ فإذا قال: «**تكليما**» وجب أن يكون كلاما على الحقيقة التى تعقل. . . ، وأجمع السلف والخلف من أهل السنة وغيرهم على أن «**كَلَّمَ**» - هنا - من «**الكلام**»[٥]، وليس من الكَلْمِ.

ثم يتأكد ذلك بما يشق إحصاؤه من النصوص التى تذكر ما يرادف الكلام أو

---

(١) انظر: ابن القيم الصواعق المرسلة (٢/ ٥٠٨المختصر).

(٢) رواه البخارى (٧٥١٥)، ومسلم (٢٦٥٢) واللفظ له، وغيرهما، من حديث أبى هريرة.

(٣) البخارى (٧٥٠٠)، ومسلم (٢٧٧٠) من حديث عائشة.

(٤) البخارى (٧٥١٢)، مسلم (١٠١٦).

(٥) انظر: فتح البارى (١٣/ ٤٨٧)، وقد طول ابن القيم فى دفع توهم المجاز فى هذا الموضع. انظر: بدائع الفوائد (٢/ ٧٨-٨٠). وقارن: تفسير المنار (٦/ ٥٩)، الكشاف (١/ ٥٩١).

يستلزمه؛ فهو تعالى قد قال: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْۖ﴾ [المائدة: ١٢]، ويقول: ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤]، قولًا: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ ﴿٥٨﴾﴾ [يس: ٥٨]، وقِيلًا: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، وحديثا: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]. وأنه «نادى» و«ناجى»... وأن كلامه بحرف: **«من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة...»**[١] وصوت: **«يحشر الله العباد، فيناديهم بصوت، يسمعه مَنْ بَعُد، كما يسمعُه من قَرُب..»**[٢].

كل ذلك، وغيره كثير؛ ليقطع طمع طامع فى تحريفه عن حقيقته، وأنه، إن فعل، فلا مطمع فى حقيقة بعدها، ويابَردها على كبد الباطنى جُنَّةً، يجوس بها خلال ما شاء من نصوص الوحى إلحادا!!

وبالرغم وضوح تلك القضية، فلقد كثر اضطراب الناس فيها، حتى ولم يكد ينضبط، وعم النزاع فيها بين أهل الأرض، على حد تعبير ابن تيمية[٣]..، حتى لم تكد تبلغ صفة من صفات الله تعالى، بل ولا قضية كلامية أخرى، ما بلغته هذه الصفة من الخلاف حولها، وحتى كانت - لمكانتها - أحد ما قيل إنه سبب تسمية علم الكلام باسمه ذلك: «... أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه، حتى كثر فيه التقاتل!!!»[٤]، ولعله لم يغلُ من عبر عن ذلك فقال: مسألة الكلام،

---

(١) رواه الترمذى (٣٠٧٥ تحفة الاحوذى)، والدارمى فى السنن (٣٣٠٨)، وصححه الألبانى فى صحيح سنن الترمذى (٢٣٢٧). وانظر صحيح مسلم رقم (٨٠٦).

(٢) خلق أفعال العباد ص (١٣٧)، وانظر حاشية المحقق.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ٦٤، ٩٥)، ويشبه ذلك قول أبى نصر السجزى: «واليهود والنصارى مقرون بأن لله كلاما، ومختلفون فى نفى الخلق عنه وإثباته، كاختلاف المسلمين». انظر: رسالته إلى أهل زبيد (١٥٢).

(٤) التهانوى: كشاف الاصطلاحات (١/ ٢٤)، وانظر: مقدمة ابن خلدون (٤٢٩).

حيرت عقول الأنام!![١].

ويرجع تاريخ الخلاف حول هذه الصفة إلى زمان التابعين، وذلك أن من مضى من الأمة لم يزالوا يقولون فى ذلك بما أثبتته النصوص، لا يعرفون له تأويلا غير ما يُتلى من ظاهره: أنَّه كلام الرحمن - تبارك وتعالى - من غير أن يعتقدوا فيه المجاز أو التشبيه[٢].

ولم يزل ذلك قول الناس، حتى نبغ الجعد بن درهم (ت ١١٨ هـ) فأظهر القول بخلق القرآن سنة نَيِّفٍ وعشرين ومائة[٣]. ثم تلقى الجهم (ت ١٢٨ هـ أو بعدها) هذه المقالة عنه، وأظهرها قريبًا من سنة ثلاثين ومائة[٤].

وبرغم موقف خلفاء بنى أمية من الرجلين ومقالاتهما، وانتهاء أمرهما إلى القتل!!، كان من شأنه أن يضعف انتشار هذه المقالة، فإنها - برغم ذلك - لم تزل تتناقل، بصورة أو بأخرى، حتى لم يكد ينتصف القرن الثانى إلَّا وقد ظهرت على الساحة العلمية ردود أهل السنة على هذه البدعة.

ومع أن هذه المقالة كانت قد نشأت فى أواخر عصر بنى أمية، فلقد ظلت لا

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ١١٣).

(٢) انظر: الدارمى: الرد على الجهمية (١٧٩)، النقض على بشر (١٠٧) وما بعدها، ابن الوزير: العواصم (٤/ ٣٤٩، ٣٥٣).

(٣) الدارمى: النقض (١٠٨)، شرح أصول أهل السنة للالكائى (٢/ ٣٨٢)، على حين ينقل ابن كثير فى البداية (٩/ ٣٦٤) ما يفيد أن أصول هذه المقالة يهودية، (وانظر: المعتزلة، لزهدى جار الله (٢٢-٢٣))، فإن ابن تيمية يرى أنها من فروع مقالات الصابئة، ويعنى بهم الفلاسفة المشائين. انظر: الفتاوى (١٢/ ٣١).

(٤) اللالكائى (٣/ ٣٨٠)، المعتزلة (١٥٨). ما ذكره اللالكائى فى سنة إظهار الجهم هذه المقالة صحيح على ما يراه من أن مقتل الجهم كان فى سنة (١٣٢ هـ)، وأما على المشهور من أن مقتله كان سنة (١٢٨ هـ) فيكون تأريخ إظهارها بسنة (١٣٠هـ) على وجه التقريب. وانظر: تاريخ الجهمية للقاسمى ص (١٧).

تجد المناخ الملائم لانتشارها، حتى كانت خلافة المأمون (١٩٨-٢١٨) فوجدت فى شخصيته ضالتها؛ وكان ذلك بدء تحول الدولة نحو الاعتزال. قال البيهقى: «لم يكن فى الخلفاء قبله من بنى أمية وبنى العباس إلَّا على مذهب السلف ومنهاجهم، فلما ولى هو الخلافة اجتمع به هؤلاء (يعنى: المعتزلة) فحملوه على ذلك، وزينوا له»[١]. وعلى الرغم مما قد يبدو فى مقالة البيهقى هذه من تسمُّح وإغفال لما قيل عن صلة اليزيد بن الوليد بالقدرية، وعلاقة مروان بن محمد بالجعد بن درهم، والتى بلغت أن ينسب مروان إليه[٢]، على الرغم من ذلك فلقد كانت دولة العباسيين - عند غير واحد من مؤرخى الفكر - أرضا خصبة، نبتت فيها ألوان شتى من البدع، وقويت كثير من المقالات الكلامية والفلسفية[٣].

ولم يزل أمر هذه المقالة فى ازدياد منذ أظهرها المأمون فى شهر ربيع الأول سنة ثنتى عشرة ومائتين[٤]، حتى بلغت محزَّها حين حمل الناس عليها قهرا، سنة ثمان عشرة ومائتين؛ فاشتد لذلك فرح المعتزلة[٥]، ونالوا ما راموه من استمالة السلطان إليهم، واستعانوا بذلك على فرض آرائهم بقوة الحديد والنار، وهم دعاة العدل والحرية - زعموا[٦]!!

---

(١) نقله عنه ابن كثير فى تاريخه (البداية..) (١٠/ ٣٤٦).

(٢) انظر: تاريخ الطبرى (٧/ ٢٩٨)، والمعتزلة لزهدى.. (١٥٨) وما بعدها.

(٣) انظر: البربهارى: شرح السنة (٤٢)، والملل والنحل للشهرستانى (١/ ٣٠)، التحف فى مذاهب السلف للشوكانى ضمن المنيرية (٢/ ٨٧-٨٨).

(٤) انظر: تاريخ الطبرى (٨/ ٦١٩)، ضحى الإسلام (٣/ ١٦٦). وانظر فى محاولات المعتزلة المتكررة لذلك: المعتزلة لزهدى جار الله (١٥٨ وما بعدها)

(٥) تاريخ الطبرى (٨/ ٦٣١ وما بعدها).

(٦) يقول ابن عقيل (الحنبلى): «إذا كانت المذاهب تنتصر بوَصْلَة هى الدولة والكثرة، أوحشْمَةٍ هى الإنعام، فلا عبرة بها. إنما المذهب ما نصره دليله؛ حتى إذا انكشف من وحدته ساذَجا من ناصر مُحْتَشَم، ومال مبذول، كان طاهرا بصورته فى الصحة والسلامة =

ثم تقلد أمر هذه الفتنة - من بعد المأمون - المعتصم، ثم ابن أخيه الواثق، الذى تولى كبرها، وكان أقوى الثلاثة شكيمة فى الحمل عليها[١]؛ حتى لقد بلغ به الأمر - فيما يروى - أن يمتحن أسارى المسلمين فى أيدى الروم، فمن أجاب إلى «خلق القرآن» فُودِىَ به، ومن لم يُجب تُرِكَ فى أيدى الروم!![٢]؛ والله الأمر من قبل ومن بعد!!

وظلت هذه المسألة قضية الدولة، تملأ الدنيا وتشغل الناس، حتى كانت خلافة المتوكل، الذى وصف بأنه أظهر السنة وقمع البدعة، فأمر بمنع الكلام فى هذه المسألة، والكف عن القول بخلق القرآن، وأمر ألا يشتغل أحد إلَّا بالكتاب والسنة لا غير، . . . ثم أظهر إكرام الإمام أحمد، الذى كان علم هذه «المحنة»[٣] ولكل زمان دولة ورجال!!!.

لكن، ومع كل ذلك، لم يكن ممكنا أن يسقط فصل المحنة من التاريخ كأن لم يكن، بعد أن غرقت فيه الدولة - سُوقَتُها ومَلِكُهَا - زُهاء ربع قرنٍ من الزمان؛ وصارت فروع التجهم تجول فى نفوس كثير من الناس[٤]؛ لينشأ من بقائها وبقاء

= من الدَّخل والاعتراضات؛ كالجوهر الذى لا يحتاج إلى صقالة وتزويق، والحسن الذى لايحتاج إلى تحسين. ونعوذ بالله من مذهب لا ينتصر إلَّا بوصلة؛ فذلك الذى إذا زل ناصره، أفلس الذاهب إليه من الانتصار بدليل، أو وضوح تعليل. والدِّين من خلص الدلالة من الدولة، والصحة من النصرة بالرجال، وقلما يعول فى دينه على الرجال» أ. هـ من الفنون (١/ ٢٣٧)، وقارن ذلك بنظرة ابن خلدون فى المقدمة (١٤٣ -١٤٥).

(١) انظر: البداية والنهاية (١٠/ ٣١٧)، المعتزلة (١٧١ -١٧٩).

(٢) تاريخ الطبرى (٩/ ١٤٢)، البداية (١٠/ ٣٢٠). وقال ابن السبكى: «على ما حُكى عنه، ولكن لم يثبت عندنا» طبقات الشافعية (٢/ ٦١).

(٣) انظر: السنة لعبد الله بن أحمد (١٦)، البداية والنهاية (١٠/ ٣٣٠)، المعتزلة لزهدى جار الله (١٨٠ وما بعدها).

(٤) مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٥٨).

الخوض حولها، مقالات جديدة لم تكن عرفت من قبل، وتأخذ بدورها - حظها من الجدل، وتكتب «فصلها» من تاريخ الفكر الكلامى .

وبعد ما كانت مقالة الجهمية الأولى واحدة، دار حولها ما دار من جدل ومحن، افترقت الجهمية - فى تأريخ أهل السنة لها - ثلاث فرق: الذين يقولون مخلوق، والذين شَكُّوا، والذين قالوا: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة[١].

وهذا الفرع الجديد الذى ظهر «الوقْفُ» أو «الشكُّ»، على حد تعبير الإمام أحمد وغيره - إنما كان فى أعقاب المحنة، وحيث غدا التصريح بـ «الخلق»، مخاطرة غير مأمونة[٢]. وعلة من لقبهم بذلك «شُكَّاكُ» أنهم - عنده - لا يدرون دينهم. فالواجب - من ثَمَّ - هجرهم، والتحذير منهم. .[٣].

ومع ذلك، فلم يكن ذلك الحكم يعم جميع من «وقف»، بل فصّل الإمام أحمد، وغيره القول فى أصنافهم، فقال: «من كان منهم يخاصم ويعرف بالكلام، فهو جهمى، وإن لم يكن يعرف بالكلام يُجانَبُ حتى يرجع، ومن لم يكن له علم يسأل، يتعلم»[٤].

وسبب هذا الموقف لعلماء السنة حيال «الواقفة»، هو أنهم رأوا أن من وقف - ممن يعرف الكلام- إنما يريد التجهم ويتستر بالوقف، ليستميل العامة[٥].

---

(١) انظر ما رواه ابن بطة فى الإبانة (٣ / رقم: ٧٢، ٩٦، ١٥٠)، والأصبهانى فى «الحجة» (١/ ٧٨). وغيرهما عن الإمام أحمد بسند صحيح كما قال محقق «الإبانة». ورواه الأصبهانى أيضا عن وكيع بن الجراح.

(٢) ذكر ابن كثير أن المتوكل أمر أن من تعلم علم الكلام، لوتكلم فيه فالمطبق مأواه إلى أن يموت. البداية (١٠/ ٣٣٠).

(٣) انظر بتوسع الإبانة لابن بطة (٣/ ١/ ٢٨٤-٣١٦)، سنن اللالكائى (٢/ ٣٢٣-٣٢٩)، الرد على الجهمية للدارمى (١٩٣-١٩٧) وغيرها من المصادر.

(٤) السنة لعبد الله (٣٦)، واللالكائى رقم (٥٢٥)، وانظر الحجة للأصبهانى ١/ ٣٩١.

(٥) انظر: الإبانة لابن بطة (٣/ رقم: ٦٢، ١٠٠، ١٠٣)، اللالكائى (٥٢٧).

وأما من كان صاحب حديث فوقف، ولو بغير شك، فرأوا أنه يفتح الباب بذلك لأجناس الواقفة ليقتدوا به[١].

أما قضية «اللفظ» وهى التى عدها الإمام أحمد ثالث فروع التجهم؛ فلقد انتشر القول فيها، والخلاف حولها، حتى إن أهل السنة قد وقع فيما بينهم وبين أنفسهم من الخلاف والتهاجر حولها، ما لم يقع بينهم فى غيرها[٢].

ولم يكن منتظرا من الإمام أحمد - وغيره من أئمة السنة - وقد عد ذلك فرعا من التجهم أن يقبله. قال عبد الله: «سألت أبى، قلت: إن قوما يقولون: لفظنا بالقرآن مخلوق؟ فقال: هم جهمية، وهم شر ممن يقف، هذا قول جهم، وعظم الأمر عنده»[٣].

وإنما مراده، هو وغيره من الأئمة، بذلك: من أبطن القول بخلق القرآن، وكنَّى بخلق اللفظ عنه. قال أحمد: «من قصد إلى القرآن بلفظ وغير ذلك، يريد به مخلوق، فهو جهمى»[٤].

ولا يقف الخوض فى هذه القضية عند ذلك الحد؛ إذ يظهر فى أثناء المائة الثالثة ابن كُلَّاب بمذهبه فى الكلام النفسى؛ وعلى حين لم يكن قبله خلاف فى أن «الكلام» لا يكون إلَّا حرفا وصوتا، ذا تأليف وأقسام، وإن اختلفت به اللغات[٥]، فلقد نفى هو ذلك كله، وأثبت الكلام معنى واحدا قديما، قائما

(١) انظر: الدارمى: النقض على بشر (١٠٦ وما بعدها)، ابن قتيبة: الاختلاف فى اللفظ (٦٠ - ٦٢).

(٢) انظر: الاختلاف فى اللفظ (٢٠،٥٧ وما بعدها).

(٣) السنة لعبد الله (٢٨-٢٩). وانظر: الإبانة لابن بطة (٣/ ١/ ٣١٧) وما بعدها، اللالكائى ١/ ٣٤٩) وما بعدها.

(٤) السنة لعبد الله (٢٩)، وانظر الصفات للبيهقى (٢/ ٢٠)، الحجة للأصفهانى (١/ ٣٨٨) و(٢/ ١٩٥).

(٥) انظر: رسالة السجزى (٨٠، ١٠٥)، نهاية الأقدام (٣٠٩ وما بعدها)، الفتاوى (٦/ ٥٢٢).

بذات الله - تعالى - لا يختلف ولا يتغاير، وإنما تتغاير العبارات عنه، فإذا قرئ بالعربية كان قرآنا، وإذا قرئ بالعبرية كان توراة. . . ، وأن ما نسمعه من التالين إنما هو عبارة عن كلام الله تعالى، أما كلام الله تعالى المعبر عنه، فهو معنى قائم بنفس الله تعالى. . . إلى آخر ما ذهب إليه، وتبعه عليه الأشاعرة فيما بعد[١]. وهو أمر خالفهم فيه سائر العقلاء[٢]، حتى قال الرازى -فى رفضه التعلق بالإجماع لإثبات صفة الكلام-: «أما المعنى الذى يقول أصحابنا، فهو غير مجمع عليه، بل لم يقل به أحد إلَّا أصحابنا»[٣].

رأى الطبرى:

يرى ابن جرير أن من الأصول التى لا يصح لأحد عقد الإسلام إلَّا بها، ولا يزول عنه حكم الكفر إلَّا بمعرفتها، أن يعلم أن ربه «المتكلم الذى لا يجوز عليه السكوت، وأن يعلم أن له. . . .كلا ما لا يشبهه كلام شىء سواه، وأنه لم يزل له العلم والقدرة والكلام»[٤].

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (٢/ ٢٥٧-٢٥٨)، نهاية الأقدام (٢٧٩). وما بعدها، الأربعين للرازى (٢٤٩-٢٥٢)، مجموع الفتاوى (١٢/ ١٦٥)، شرح الطحاوية (١٧٣). وقد نسب ذلك إلى الأشعرى نفسه، وهوما لا تساعد عليه كتبه التى بين أيدينا. انظر اللمع (٣٣وما بعدها)، الإبانة (٧١) وما بعدها، خاصة (٧٢، ٧٦)، إلَّا أن توارد بعض مخالفيه المعتدلين، كابن تيمية، والحاملين عليه، كالسجزى والقاضى عبد الجبار، بل وبعض أتباعه كالشهرستانى على نسبة ذلك إليه، يجعل الجزم بنفى ذلك عنه مخاطرة صعبة، خاصة وأنا لم نقف على كل ما كتب. انظر: رسالة السجزى إلى أهل زبيد (١٠٦)، شرح الأصول (٥٢٨)، نهاية الأقدام (٢٩١، ٣٠٤، ٣٢٠)، درء التعارض (٢/ ٩٨، ٩٩)، لمحات (٩٧).

(٢) الفتاوى (١٢/ ١٦٦).

(٣) المحصل (١٧٤)، وانظر: مختصر الصواعق (٥١٣-٥١٤).

(٤) الطبرى: التبصير (١٢٧)، وانظر: (١٣٢) و(١٥٢).

أما وصفه - تعالى - بأنه «متكلم»... وأن له «كلاما» فقد حكى غير واحد إجماع أهل الإسلام عليه، إلَّا أنهم اختلفوا بعد ذلك فى «حقيقة الكلام» و«التكلم» و«التكليم» وفيمن هو «المتكلم»، وانتشر القول فى ذلك جدا، حتى صار الفلاسفة(١)، وبعض الجهمية(٢)، إذا أطلقوا الكلام فى الظاهر، فإنما يطلقونه مجازا، وهم ينفون حقيقته عن الله - تعالى - فى الباطن(٣)، وحتى قال الرازى عن هذا الاتفاق، إنه ليس إلَّا فى اللفظ، وأما المعنى فغير متفق عليه(٤). ومن ثَمَّ كان مقصود السلف فى الرد على مخالفيهم، هو إثبات أنه متكلم حقيقة بكلام يقوم بنفسه(٥).

وأما جواز «السكوت» عليه، فقد حكاه ابن تيمية عن جمهور السلف، بل ذكر أنه ثبت بالسنة والإجماع(٦). لكن ذلك لا يعنى أنه حدثت له صفة الكلام، أو أنه تكلم بعد أن لم يكن متكلما، كما تقوله الكرامية، وإنما معناه «أنه لم يزل: إذا

---

(١) انظر نهاية الإقدام (٢٧٠)، الفتاوى (١٢/ ٢٢)، شرح الطحاوية (١٧٣)، ابن تيمية السلفى للهراس (١١٣-١١٤)

(٢) انظر خلق أفعال العباد (١٦-١٧)، الإمام أحمد: الرد على الجهمية (٤٣) مقالات الإسلاميين (١/ ٢٠٠).

(٣) انظر: تطور مقالة نفى الكلام عند ابن تيمية فى شرح الأصفهانية ص (٨).

(٤) الأربعين (١/ ٢٧٤)، المحصل (١٧٤). وقارن المقالات للأشعرى (٢/ ٢٥٦) وما بعدها، (١/ ٢٦٧ - ٢٧٠). ولا شك أن قول الرازى هو المطابق للحال، خلافا لزعم المقبلى «الله متكلم حقيقة عند جمع الناس» انظر: العلم الشامخ (١٦٨).

(٥) انظر: شرح الأصفهانية لابن تيمية (٥٧-٥٨).

(٦) انظر الفتاوى (٦/ ١٥٠، ١٧٩)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (٣/ ١٢٧٩ وما بعدها). وفى حكاية الإجماع هنا نظر؛ فالخلاف فى جواز إطلاق «السكوت» - حتى بين أهل السنة - معروف، حكاه شيخ الإسلام نفسه فى موطن آخر. انظر: درء التعارض (٢/ ٩١). نعم وردت نصوص تصرح بنسبة السكوت إلى الله تعالى، إلا أنها لا تخلو جميعها من مقال. انظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب (٢/ ١٤٦-١٤٩) وحواشيه.

شاء تكلم، وإذا شاء سكت، لم يتجدد له وصف القدرة على الكلام، التى هى صفة كمال، كما لم يتجدد له وصف القدرة على المغفرة، وإن كان الكمال هو أن يتكلم إذا شاء، ويسكت إذا شاء»[١].

لكن خالف فى ذلك ابن كلاب، ومن تبعه على نفى قيام الأمور الاختيارية بالله، تعالى، وذهبوا إلى قدم الكلام، وعدم تعلقه بالمشيئة.

والواقع أنه قد يبدو فى كلام ابن جرير فى هذا الموضع «من التبصير» ميل إلى مذهب ابن كلاب فى نفى تعلق الكلام بالمشيئة، لا سيما وقد قرن ذكر الكلام بذكر العلم والقدرة «وسائر صفاته التى هى صفات ذاته»[٢]. لكن إذا علمنا أن مذهب ابن كلاب فى هذه المسالة، هو فرع مذهبه فى نفى تعلق أفعال الله تعالى بمشيئته واختياره، وتأول ما يدل على ذلك من النصوص، وعلمنا أيضا أن مذهب ابن جرير إثبات جميع ما جاءت به النصوص من ذلك، على ظاهره على ما مر بنا، كان من الصعوبة بمكان دعوى تأثر ابن جرير فى هذا بمذهب ابن كلاب.

فإذا أضفنا إلى ذلك ما يقرره فى غير موطن من تفسيره - مما هو صريح النصوص - من تكليم الله تعالى، بعضَ عباده دون بعض[٣]، وأن ذلك يكون فى وقت دون وقت[٤]، وهذا هو معنى تعلق الكلام بالمشيئة، تقرر عندنا أن ثمة فرقا ما بين المذهبين.

---

(١) الفتاوى (٦/ ١٦٠)، وانظر: الرد على الجهمية للإمام أحمد (٤٦)، الحجة للأصبهانى (١/ ٦٧)، فتح البارى (١٣/ ٤٦٣).

(٢) التبصير (١٣٠).

(٣) انظر: التفسير (١٣/ ١٠٥) ط شاكر، (٢٥/ ٤٥ ط الفكر).

(٤) انظر: التفسير (١٧/ ٤٣، ١١١، ١١٢) (١٩/ ٦٢) (٢٠/ ٧١) (٢٦/ ١٦٨ - ١٦٩) ط الفكر.

ثم إن ابن جرير يخالف ابن كلاب، ويثبت أن كلام الله تعالى، حروف[١]، ويصحح ما جاء فى إثبات الصوت لله تعالى[٢]، ويقرر أن ما فى القرآن ليس هو عين ما فى التوراة والإنجيل، بل فُضِّل النبى ﷺ بما ليس فى سائر الكتب، وحوى كتابه ما لم تحوه.

ومما يدل على ما ذكرناه عن منهج ابن جرير ما جاء فى تأويله لقول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سبأ:٢٣]؛ حيث حكى الخلاف فى تأويلها، وأن بعضهم قال: الذى [كذا] فزع عن قلوبهم الملائكة، قالوا: وإنما يُفزَّعُ عن قلوبهم من غشية تصيبهم عند سماعهم الله بالوحى.. وروى ذلك عن ابن مسعود، قال: «إذا حدث أمر عند ذى العرش سمع من دونه من الملائكة صوتا، كجر السلسلة على الصفا، قال: فيغشى عليهم، فإذا فزع عن قلوبهم، قالوا: ماذا قال ربكم؟ فيقول من شاء: قال الحق وهو العلى الكبير»[٣]، ثم إنه اختار ذلك القول لصحة الخبر عن رسول الله ﷺ بتأييده[٤]. وروى من حديث أبى هريرة مرفوعا: «**إن الله إذا قضى الأمر فى السماء، ضربت الملائكة بأجنحتها جميعا، ولقوله صوت كصوت السلسلة على الصفا الصفوان. فذلك قوله. حتى إذا فزع عن**

---

(١) السابق (١/ ٢٢٠ وما بعدها ط شاكر).

(٢) يأتى نقل ذلك عنه.

(٣) هذا الأثر روى عن ابن مسعود بألفاظ متقاربة، وهوثابت عنه، علقه البخارى، ووصله البيهقى، وغيره. انظر الصفات للبيهقى (١/ ٥٠٦-٥١٠)، فتح البارى (١٣/ ٤٦٤-٤٦٥).

(٤) وقع فى تفسير الطبرى (٢٢/ ٩٢ فكر): «لصحة الخبر الذى ذكرنا عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ» ا.هـ، وكأن الصواب: عن ابن عباس وعن رسول الله ﷺ فسقطت الواو؛ لأن ما رواه مرفوعا إلى الرسول ﷺ ليس من رواية ابن عباس، ومارواه عن ابن عباس فهو موقوف عليه، على ما فى أسانيده من ضعف.

قلوبهم...»[١]، وفى بعض هذه الروايات عن ابن عباس: «**إن الله لما أراد أن يوحى إلى محمد دعا جبريل، فلما تكلم ربنا بالوحى كان صوته كصوت الحديد على الصفا...**»[٢]، وفى بعضها من حديث النواس بن سمعان: «**إذا أراد الله أن يوحى بالأمر تكلم بالوحى**»[٣].

والواقع أن ما أثبته ابن جرير هنا من الحرف الصوت، ونحو ذلك هو ما تصرح به كثير من النصوص، التى سبق الإشارة إلى بعضها. قال ابن الألوسى: «الأحاديث التى فيها إثبات الصوت تزيد على أربعين حديثا، أخرج غالبها الإمام أحمد واحتج به، وكذا غيره من أئمة الحديث، كما حكاه الكورانى والسفَّارينى وغيرهما عن جمع من السلف»[٤].

وهو كذلك مقتضى لفظ «الكلام» كما ذكره أهل اللغة. قال ابن منظور: «قال سيبويه: . . ومن أدل الدليل على الفرق بين الكلام والقول إجماع الناس على أن يقولوا: القرآن كلام الله، وألا يقولوا القرآن قول الله؛ وذلك أن هذا موضع ضيق متحجر، لا يمكن تحريفه، ولا يسوغ تبديل شىء من حروفه، فعُبِّرَ لذلك عنه بالكلام الذى لا يكون إلَّا أصواتا تامة مفيدة»[٥].

---

(١) هكذا هو عند ابن جرير بسند رجاله ثقات، ورواه البخارى بنحوه فى التفسير(٨/ ٣٩٨)، والتوحيد (١٣/ ٤٦١). وانظر ابن كثير (٣/ ٥٣٧).

(٢) إسناده عند ابن جرير ضعيف؛ لم يصرح ابن جرير بشيخه، وشيخ شيخه لا يعرف، وقد تحرف أيضا فيه إلى: الحسين وهو: الحسن. وانظر: (١/ ٥٠٤) هامش (٢)، ورواه ابن أبى حاتم بنحوه، كما فى ابن كثير (الموضع السابق).

(٣) فى إسناد ابن جرير ضعف، وانظر: الصفات للبيهقى (١/ ٥١١ - ٥١٢) وحاشيته.

(٤) نعمان خير الدين (ابن الألوسى): جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين (٣٧٣).

(٥) هكذا ذكر ابن منظور هذا النص فى اللسان (٥/ ٣٩٢٢) وعزاه إلى سيبويه. ولم أظفر به فى «الكتاب» بعد طول تفتيش، ثم تبين لى أنه ليس فى الكتاب، بل ليس كلام سيبويه أصلا، وإنما هو كلام ابن جنى بنصه فى الخصائص (١/ ١٩).

ويؤكده النصوص الكثيرة بإثبات النداء لله تعالى، فى القرآن والسنة، والنَّداء: الصوتُ. . .[١]، فلا غرو أن حكى السجزى إجماع العقلاء على أن الكلام حرف وصوت[٢].

وسبب **غلط من نفى الحرف أو الصوت**، هو سبب غلط كل من نفى شيئا مما أثبتته النصوص: أنه قاس ما أثبتته النصوص لله تعالى، على ما ثبت للخلق، فتوهم المشابهة، فوقع فى نفى ما نفاه[٣]. وقد سبق أن ذكرنا أن اتفاق الأسماء لا يوجب اتفاق المُسَمَّيْنَ بها. قال الإمام محمد بن إسماعيل البخارى: «ويُذكر عن النبى ﷺ. . . أن الله عز وجل ينادى بصوت يسمعه من بعُد كما يسمعه من قَرُب. . فليس هذا لغير الله - عز وجل ذكره - قال أبو عبد الله «هو البخارى»: وفى هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق، لأن صوت الله جل ذكره يُسْمَعُ من بُعْدٍ، كما يُسْمَعُ من قُرْبٍ، وأن الملائكة يَصْعَقُون من صوته، فإذا تنادى الملائكة لم يصعقوا. وقال عز وجل: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة:٢٢] فليس لصفة الله ند، ولا مثل، ولا يوجد شيء من صفاته فى المخلوقين»[٤]. **ويزيد منهج ابن جرير وضوحا، وخلافا مع الكلابية فى آنٍ**، أنه يقرر أن الكلام صفة قائمة بالله تعالى - كسائر الصفات[٥]، وهو مع ذلك يكلم بعض عباده، على الحقيقة المفهومة من التكليم فى اللغة قال: «وخاطب اللهُ موسى بكلامه خطابا[٦] «وكلمه» بحيث يسمعُ كلامه ولا يراه»[٧].

---

(١) انظر لسان العرب (٦/ ٤٣٨٨)، القاموس (١٧٢٤).

(٢) رسالة السجزى إلى أهل زبيد (٨١).

(٣) انظر: فتح البارى (١٣/ ٤٦٦، ٤٦٩).

(٤) البخارى: خلق أفعال العباد، ص (١٣٦).

(٥) انظر التبصير: (٢٠١-٢٠٢).

(٦) التفسير (٩/ ٤٠٣) ط شاكر، وانظر (١٣/ ١٠٥ ط شاكر). وانظر أيضا: كلام ثعلب عن هذه الآية فى اللسان (٥/ ٣٩٢٢).

(٧) التفسير (٢٥/ ٤٥) ط الفكر.

وقد أيد كون الخطاب على حقيقته بما رواه عن نوح بن أبى مريم[١]، وسئل: كيف كلم الله موسى تكليما؟ فقال: مشافهة[٢].

ومع أن إثبات لفظة لم ترد بها النصوص صريحة (مشافهة) مما لا يعتمد فيه على مثل «نوح»؛ فإننا نجدها أيضا عند الأشعرى نفسه، حيث يقول فى الإبانة: «والتكليم هو المشافهة بالكلام»[٣]، بل يحكيه اللالكائى عن ابن عباس، إلَّا أنه لم يذكر إسناده[٤]. وإذا كان ما قررنا من منهج ابن جرير هنا فى حمل الكلام على ظاهره فى اللغة، هو مقتضى «أصله» العام فى «التأويل» وهو: «اتفاق معانى آى القرآن، ومعانى منطق من نزل بلسانه القرآن»[٥] فإنه يقرر كذلك هنا ما يوافق منهجه العام فى الصفات، فيقول: إن كلامه «لا يشبه كلام شىء سواه»[٦].

والذى يظهر فى ضوء ما قدمناه أن مراده بنفى السكوت عن الله تعالى نفى السكوت المطلق - أى التام- لا أنه ينفى تعلق الكلام بمشيئة الله تعالى واختياره، فإن السكوت المطلق فى الأزل يلزم منه النقص والعاهة، وأنه حدث له الكلام أو القدرة عليه، وهذا الحدوث قد التزمته الكرامية.

وإلى ذلك المعنى يشير بقوله: «فلا شك أن من زعم أن [علم] الله محدث وأنه قد كان لا عالما، وأن كلامه مخلوق، وأنه قد كان ولا كلام له، فإنه أولى بالكفر، وبزوال اسم الإيمان عنه»[٧]، فقرن السكوت الذى هو خلاف

(١) أبو عصمة، نوح بن أبى مريم، ويعرف بالجامع لجمعه العلوم، لكن كذبوه فى الحديث توفى (١٧٣ هـ) انظر: المجروحين لابن حبان (٣/ ٤٨)، التقريب (١٠١٠).

(٢) انظر التفسير (٩/ ٤٠٣ ط شاكر).

(٣) انظر: الإبانة (٧٢).

(٤) شرح أصول أهل السنة للالكائى (٢/ ٣٣١).

(٥) انظر: التفسير (١/ ٨) ط شاكر.

(٦) التبصير (١٢٧)، وانظر التفسير (١/ ٨) ط شاكر.

(٧) التبصير (١٤٩).

الكلام[١]، بالعجز الذى هو خلاف القدرة[٢].

وإذا كان السكوت المطلق فى «الأزل» يلزم عنه حدوث «الكلام» لله، بعد أن لم يكن، فكذلك يلزم من إثبات السكوت المطلق فى الأبد أن «تفنى كلمات الله» تعالى الله عن ذلك، وهو خلاف ما صرح به القرآن فى غير موضع. قال - تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾﴾[٣] [لقمان: ٢٧].

على أن أبا نصر السِّجْزِيّ[٤]، حكى خلاف أهل العلم فى إطلاق «السكوت» بناء على ما ورد فيه من الآثار. قال «ومنع كثير من أهل العلم إطلاق السكوت عليه، ومن أهل الأثر من جوَّز إطلاق السكوت عليه، لوروده فى الحديث[٥]، وقال: معناه تركه التوبيخ والتقرير والمحاسبة اليومَ. . ، فذلك الترك بمعنى السكوت»[٦].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٣/ ٨٩)، اللسان (٣/ ٢٠٤٦). وقارن التعريفات للجرجانى (١٠٦).

(٢) التبصير (١٢٧).

(٣) انظر: تفسير الطبرى (١٦/ ٣٩) (٢١/ ٨٠-٨٢) ط الفكر. وقارن: ما نقله ابن تيمية عن ابن حامد من أئمة الحنابلة وتعليق ابن تيمية عليه، فى درء التعارض (٢/ ٧٥-٧٦)، وانظر: الفتاوى (٦/ ١٥٨) وما بعدها.

(٤) هو عبيد الله بن سعيد بن حاتم، أبو نصر السجزى الوائلى، أحد الحفاظ الثقات، رحل فى طلب الحديث إلى العراق ومصر والحجاز، وأقام بمكة إلى أن مات (٤٤٤هـ). انظر اللباب لابن الأثير (٣/ ٣٥٢)، البداية والنهاية (١٢/ ١٢٥)، مقدمة المحقق لرسالته إلى أهل زبيد (٢٨-٤٦).

(٥) يعنى حديث أبى ثعلبة الخشنى: «وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان». الحديث وسبقت الإشارة إليه. وانظر جامع العلوم والحكم (٢/ ١٤٦-١٤٩).

(٦) نقله ابن تيمية فى: درء التعارض (٢/ ٨٩) عن كتاب» الإبانة» لأبى نصر. وهو من كتبه المفقودة. وقارن ذلك بالسكوت الذى نفاه ابن خزيمة فى التوحيد (١٤٥).

الاستدلال على الكلام:

مع أن ابن جرير قد عد صفة الكلام مما يثبته «العقل» من صفات الله تعالى، ولا تتوقف معرفته على ورود الشرع، فإننا لا نجده يشير إلى «المصحح العقلى» لذلك، على نحو ما يصنع من يجعلها صفة عقلية[١]، وهو نفس الشيء الذى لاحظناه فى عرضه لصفة «العلم». وغاية ما نجده عنده فى ذلك أن يشير إلى أن الاتصاف بالكلام هو من لوازم الألوهية، ومن لا يتكلم لا ينبغى لعاقل أن يعتقده إلها. ومن ذلك ما ذكره فى تأويل قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨]، «يخبر جل ذكره أنهم ضلوا بما لا يضل بمثله أهل العقل، وذلك أن الرب - جل جلاله - الذى له ملك السموات والأرض، ومدبر ذلك، لا يجوز أن يكون جسدًا له خوار، لا يتكلم ولا يرشد إلى خير، بل صفته أنه يكلم أنبياءه ورسله، ويرشد خلقه إلى سبيل الخير، وينهاهم عن سبيل المهالك والردى.»[٢].

❊ ❊ ❊

---

(١) انظر: نهاية الإقدام (٢٦٨) وما بعدها، مناهج الأدلة (١٦٣-١٦٤)، شرح الأصفهانية (٥٥ وما بعدها)، وقارن بالمحصل للرازى (١٧٣ -١٧٤) حيث ضعف الأدلة العقلية عليها، وبنى القول فى إثباتها على السمع، وهو ما اعتمده الشيخ محمد عبده فى رسالة التوحيد (٣٧).

(٢) التفسير (١٣/ ١١٨) ط شاكر، وانظر: (١٦/ ٢٠٢) (١٧/ ٤٢) ط الفكر. وانظر قريبا من هذه الحجة عند الدارمى فى الرد على الجهمية ص (١٥٧)، والأشعرى فى الإبانة (٧١).

قضية خلق القرآن:

عرض ابن جرير لهذه القضية فى رسالتيه «التبصير» و«صريح السنة»؛ حيث قرر فيهما مذهب أهل السنة فى القول بعدم خلق القرآن، على ما سبقت الإشارة إليه، وقد حكى طرفا من الخلاف فى أمر القرآن فى «التبصير»، فقال: «فقال بعضهم: هو مخلوق. وقال آخرون: ليس بمخلوق ولا خالق. وقال آخرون: لا يجوز أن يقال: هو مخلوق ولا غير مخلوق». ثم اختار أن الصواب من ذلك قول من قال: «ليس بخالق ولا مخلوق. . .»، ثم بدأ فى إثبات صحة ما اختاره، وإبطال القول بما عداه[1].

فأبطل أن يكون الكلام خالقا بأنه «ليس بجسم، فيقومَ بذاته قيام الأجسام بأنفسها؛ فمعلوم، إذا كان ذلك كذلك، أنه غير جائز أن يكون خالقًا»[2]، ومعنى ذلك: أن ما لا يقوم بنفسه هو محتاج إلى غيره، فلا يصلح أن يكون إلها؛ إذ الإله غنى بنفسه عما سواه، ولا يعنى به أن الإله لا يكون إلَّا جسما، كما قد يفهم من كلامه.

ثم أخذ فى إبطال القول بأنه «مخلوق» باحتجاج عقلى، أورده فى صورة سؤال لمن زعم أنه مخلوق: «أخلقه. . - إذ كان عنده مخلوقا - فى ذاته، أم فى غيره، أم قائم[3] بنفسه». ثم أخذ فى بيان ما يترتب على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة؛ قال: «فإن زعم خَلْقَه فى ذاته، فقد أوجب أن تكون ذاته محلا للخلق، وذلك

---

(١) مع ملاحظة أنه لم يعرض لقول الواقفة بالمناقشة.

(٢) وقد نقل ابن حجر العسقلانى اتفاق السلف والخلف على نفى الجسمية عن القرآن، فتح البارى (١٣/ ٤٧١) وانظر: خلق أفعال العباد للبخارى (١٧٥)، المغنى لعبد الجبار (٧/ ٢٤-٢٥).

(٣) كذا بالرفع فى المخطوط والمطبوع، ولعلها: قائمًا بالنصب، حالا.

عند الجميع كفر». أما الاحتمال الثانى (وهو أن يكون خلقه قائمًا بغيره) - كما تقول المعتزلة[١] - فإن ابن جرير يُلزم من قال به أن يكون - تعالى ذكره - إذا خلق حركة فى غيره، فهو المتحرك، وإذا خلق لونا فى غيره، فهو المتلون به. قال: «وذلك عندنا وعندهم كفر وجهل».

وأما الاحتمال الثالث فأبطله بأمرين: الأول: أن «الكلام» صفة، والصفات لا تقوم بأنفسها، وإنما تقوم بالموصوف بها، كالألوان والطعوم والأراييح. . ، والثانى: أنه يلزم منه أن يخلق لونا قائما بنفسه، وطعما، وذوقا. فإن أبى التزام ذلك ألزم التفريق بين ما نفاه وما أثبته، أو الرد على من أثبت ما نفاه هو، أو نفى ما أثبته!!!

ثم قال: «وفى فساد هذه المعانى التى وصفنا الدلالة الواضحة؛ أن كلام الله صفة له، غير خالق ولا مخلوق، وأن معانى الخلق منتفية عنه»[٢].

ولا نجده فى رسالة «صريح السنة» يعرض لهذا المسلك العقلى فى الحجاج بشىء، وإنما يكتفى بالاحتجاج لاختياره الذى هو قول أهل السنة - بأثرين: أحدهما عن جعفر بن محمد، وقد سبق نقله عنه، والآخر هو ما رواه عن عمرو بن دينار قال: أدركت مشايخنا منذ سبعين سنة يقولون: القرآن كلام الله منه بدأ وإليه يعود[٣].

وهذا الاحتجاج العقلى عند ابن جرير، واعتماده على «القسمة الحاصرة» نجده قبله عند عبد العزيز الكنانى فى «الحيدة»[٤]، ونجده - كذلك - عند

(١) انظر: المغنى لعبد الجبار (٧/ ٢٦ وما بعدها).

(٢) انظر التبصير (٢٠٠-٢٠٣).

(٣) صريح السنة (١٩). وهذا الأثر رواه: البخارى فى «خلق الأفعال» رقم (١) والبيهقى رقم (٥٢١، ٥٣٢) واللالكائى وغيرهم، وهو صحيح عنه، وانظر مختصر العلو (١٧٤ - ١٧٥).

(٤) انظر: الحيدة (٥٨-٦٠)، وقد نقل كلامه ابن تيمية وعلق عليه فى درء التعارض (٢/ ٢٤٥ =

معاصِرَيْه: الأشعرى والماتريدى[١]، إلا أن تعبير ابن جرير هنا «محلا للخلق.». أسلم من الاعتراض من تعبير «الكنانى» فى «الحيدة»: «. . . محلا للحوادث»[٢]، بينما يبدو أن إلزام «الكنانى» لبشر أن يجعل كل كلام خلقه الله فى غيره هو كلام الله، أقوى من إلزام ابن جرير لهم أن يجعلوه «إذا خلق حركة فى غيره فهو المتحرك. . .»؛ فإن كلام الكنانى أخصر فى المناظرة، وأقرب لبيان اللوازم الباطلة لمقالة الخصم، وأبعد عن أن يدعىَ فرق ما بين «الكلام» - الذى هو محل النزاع - وغيره من الأعراض!! على أن الحلولية قد التزموا إلزام الكنانى أيضا وقالوا:

وكُلُّ كلامٍ فى الوجودِ كلامُهُ   سواءٌ علينا نثرُه ونِظَامُه[٣]

وفى موطن آخر من «التبصير» نجد ابن جرير يعرض لحكم من خالف فى هذه القضية، فذهب إلى القول بخلق القرآن: «. . . من زعم. . . أن كلامه مخلوق، وأنه قد كان ولا كلام له، فإنه أولى بزوال اسم الإيمان عنه»[٤].

ويحفظ لنا اللالكائى نصًا نادرًا من كلام ابن جرير، هو أبين من هذا، وأدل على مراده، وهو مما لم نجده فى تراثه الذى بين أيدينا. قال:

= وما بعدها).

(١) انظر: اللمع للأشعرى (٤٣- ٤٤)، درء التعارض (٢/ ٢٤٤ - ٢٤٥)، وقارن شرح الأصول الخمسة (٥٣٩ - ٥٤٠) (٥٥٨ - ٥٦٠).

(٢) إذ إن عبارة الحوادث تحتمل أنه لا يحل فى ذاته المقدسة شىء من مخلوقاته المحدثة، أولا يحدث له وصف متجدد لم يكن، وهذا نفى صحيح؛ وتحتمل نفى أفعاله الاختيارية المتعلقة بمشيئته؛ كالكلام والغضب والرضا ونحو ذلك، وهذا محل خلاف بين من يثبته من أهل الحديث والسنة، ومن ينفيه من أهل الكلام. بينما عبارة ابن جرير لا تنفى إلَّا المعنى الباطل المتفق على نفيه. وانظر شرح الطحاوية (٩٧).

(٣) انظر: درء التعارض (٢/ ٢٥٢).

(٤) التبصير (١٤٩) وقد سبق نقله.

«أخبرنا عبيد الله بن محمد بن أحمد قال: حدثنا أحمد بن كامل، قال: سمعت أبا جعفر محمد بن جرير الطبرى، مالا أحصى، يقول: من قال القرآن مخلوق معتقدا له فهو كافر، حلال الدم والمال، لا يرثه ورثته من المسلمين، يستتاب، فإن تاب، وإلا ضربت عنقه. فقلت له: عمن لا يرثه ورثته من المسلمين؟

قال: عن يحى القطان وعبد الرحمن بن مهدى.

قيل للقاضى ابن كامل: فلمن يكون ماله؟ قال: فيئا للمسلمين!!»[(١)].

قضية اللفظ بالقرآن:

عرض ابن جرير لقضية اللفظ فى «صريح السنة» باعتبارها من الحوادث التى ليس فيها «أثر نعلمه عن صحابى مضى، ولا تابعى قفا..» وإذ عزت مقالة هؤلاء الأئمة المتبوعين، فلقد قام مقامهم الإمام أحمد بن حنبل: «... إلَّا عمن فى قوله الغنى والشفا... الإمام أحمد...» ثم روى عنه قوله: «اللفظية جهمية، لقول الله جل اسمه: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة:٦]. فممن يسمع؟!».

قال ابن جرير:

«ثم سمعت جماعة من أصحابنا، لا أحفظ أسماءهم، يذكرون عنه أنه كان يقول: من قال لفظى بالقرآن مخلوق فهو جهمى، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع» ثم عقب بقوله: «ولا قول فى ذلك عندنا يجوز أن نقوله غير قوله، إذ لم يكن لنا فيه إمام نأتم به سواه، وفيه الكفاية والمقنع، وهو الإمام المتبع، رحمة الله عليه..»[(٢)].

---

(١) شرح أصول أهل السنة للالكائى (٢/ ٣٢٠)، وانظر بتوسع أقوال العلماء فى ذلك فى المصدر نفسه (٢/ ٢٤٨-٣٢٢). والبخارى: خلق أفعال العباد، من أول الكتاب، الذهبى: العلو (١٧٣ مختصره).

(٢) صريح السنة (٢٥-٢٦)، المخطوط (ق ١٦٧).

فظهر أن ابن جرير هنا قد تبع الإمام أحمد فى «تجهيم» اللفظية، واحتج بآية «التوبة» التى ذكرناها؛ إذ إن كلام الله لا يُسمع إلَّا ممن تلاه «بلفظه»، كما قال ابن عُيَيْنَةَ: رأيت ابن إدريس قائما عند كُتَّاب. قلت: ما تفعل يا أبا محمد هنا؟! قال: أسمع كلام ربى من فم هذا الغلام[١].

بيد أن تناوله لهذه القضية فى «التبصير» كان أكثر تدقيقًا وبيانا لها مما فى «صريح السنة»؛ حيث فصل القول فيمن قال: «قراءتى القرآن مخلوقة» - وهو قول من أطلق خلق اللفظ - بحسب مراده: فإن «زعم أنه يريد بذلك أن القرآن مخلوق، فكافر لا شك فيه عندنا، ولا أحسب أحدا على شىء من الفهم أو العقل يزعم ذلك أو يقوله» - وهو نفس ما يقرره فى شأن هؤلاء فى «صريح السنة» كما سبق، بل إنه يؤكد على ذلك المعنى، ويرى أن من قصد أن القرآن بفعل العبد مخلوق، فهو كمن اعتقد أن الله - تعالى - بعبادة العبدة له مخلوق، بل يكفر من شك أن القرآن غير مخلوق!!! قال: «فإذا كان ذلك كذلك، فلا شك أن من يزعم أن كلام الله يتحول بتلاوته إذا تلاه، وبحفظه إذا حفظه، أو بكتابه إذا كتبه محدثا مخلوقا، فبالله تعالى ذكره - كافر.

وكذلك القول فيه إن شك أن القرآن غير مخلوق، مقروءا كان أو محفوظا أو مكتوبا، كما لو قال قائل: إن بارئ الأشياء يتحول بذكره أو بمعرفته أو بكتابه مصنوعا لا صانعا، كان لا شك فى كفره».

فأما إن قال: أعنى بقولى: «قراءتى..» فِعْلِي الذى يأجرنى الله عليه، والذى حدث منى بعد أن لم يكن موجودا، لا القرآن الذى هو كلام الله - تعالى ذكره - الذى لم يزل له صفة قبل كون الخلق، ولا يزال بعد فنائهم، الذى هو غير مخلوق، فهذه لاشك فى خلقها، بل لا شك فى خلق أفعال العباد جميعها،

(١) ذكره البخارى فى خلق أفعال العباد، رقم (٤٧).

طاعاتها ومعاصيها، وسواء فى ذلك ذكر العبد ربه، أو ذكره الشيطان[١].

فابن جرير يفرق بين «القراءة» التى هى فعل العبد، وفعل العبد لا شك فى خلقه، وبين المقروء الذى هو كلام الله، وكلام الله صفة من صفاته، لا شك فى أنه غير مخلوق. وليس اقتران فعل العبد بكلام الله بموجب أن يكون «الفعل» قديما، أو الكلام - كلام الله - محدثا. قال:

«كما كان غير جائز أن يتحول كلام الله - عز وجل - مخلوقا بقراءة قارئ، أو كتابة كاتب، أو حفظ حافظ، أو يتحول الصانع مصنوعا، أو القديم محدثا بذكر محدث مصنوع إياه[٢]، فكذلك غير جائز أن تتحول قراءة قارئ أو تلاوته أو حفظه القرآن قرآنا أو كلام الله - تعالى ذكره - بل القرآن هو الذى يُقْرَأ ويحفظ، كما الرب - جل جلاله - هو الذى يعبد ويذكر. وشكر العبد ربه عبادته إياه، وذكره له غيرُه، والشاك فى ذلك لا شك فى كفره»[٣].

وعلى الرغم من وضوح ما قرره ابن جرير هنا، بل بداهته - ربما - فلقد كثر اضطراب الناس فى هذه القضية، كما أسلفنا، وعظم اختلافهم فيها. قال البخارى - وهو أحد من امتحن بسببها[٤]: «وانتحل نفر هذا الكلام، فافترقوا على أنواع، من غير بَصَرٍ ولا تقليد يصح، فأضل بعضهم بعضا؛ جهلا بلا حجة أو ذكر إسناد، وكله من عند غير الله، إلّا من رحم ربك، فوجدوا فيه اختلافا كثيرا..»[٥].

---

(١) انظر: التبصير (١٥٠-١٥٢).

(٢) قال: وكذلك القول أن صفة من صفاته تتحول عما هى به بذكر ذاكر، أو معرفة عارف بها... أوشك فى أن لا يجوز تحولها..

(٣) التبصير (١٥-١٥١).

(٤) انظر فى محنة البخارى هذه: طبقات الشافعية (٢/ ٢٢٨ -٢٣١)، هدى السارى «مقدمة فتح البارى» لابن حجر (٥١٤-٥١٦)، مجموع الفتاوى (١٢/ ٢٠٨-٢٠٩).

(٥) خلق أفعال العباد ص (٨٩).

وسبب الإشكال واللبس فى هذه القضية أن «التلاوة» و«القراءة» و«اللفظ» محتملة أن يراد بها «الملفوظ» أو «المقروء» أو «المتلو». . . ، وهو كلام الله، وهو «غير مخلوق» باتفاق أهل السنة. وتحتمل أن يراد بها نفس «الحدث» الذى هو فعل العبد، وهو مخلوق بالاتفاق أيضًا(١).

أضف إلى ذلك هذين الجانبين لا ينفصلان فى الخارج، بحيث يسهُل تميُّزهُما؛ كما يتميز «الأكل» من «المأكول» - مثلا - فيكون المأكول الممضوغ، ويكون الأكل المضغ والبلع؛ وإنما يقوم القرآن بواحدة من أربع: قراءة أو كتابة، أو حفظ أو استماع؛ فهو بالعمل فى الكتابة قائم، والعمل خط وهو مخلوق، والمكتوب قرآن، وهو غير مخلوق. . .(٢) وهكذا.

ولدقة هذين المعنيين، وعسر التمييز بينهما - كما ذكرنا - منع أحمد من إطلاق القول بخلق «اللفظ»؛ إذ يوهم خلق الملفوظ، الذى هو كلام الله، ومنع أيضا من إطلاق القول بعدم خلق اللفظ، حتى لا يوهم قدم «الحدث» الذى هو فعل العبد. قال عبد الله: وكان أبى - يعنى الإمام أحمد - يكره أن يتكلم فى اللفظ بشىء، أو يقال مخلوق أو غير مخلوق(٣).

فأما البخارى فلقد أحكم الباب، هو وجماعة من أهل الحديث معه، وميزوا بين ما لله، وما للعبد فى ذلك؛ قال البخارى، وقد روى قول يحيى بن سعيد: «مازلت أسمع من أصحابنا يقولون: إن أفعال العباد مخلوقة»، قال: «حركاتهم

(١) انظر: الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة (٥٧-٦٣)، الفتاوى (١٢/ ٣٧٣-٣٧٤). وقارن تفريق البخارى بين «الفعل والمفعول» فى «خلق الأفعال» (١٧١-١٧٥).

(٢) انظر الاختلاف فى اللفظ (٦٣)، الفتاوى (١٢/ ٣٨٣) ومابعدها، مختصر الصواعق (٥٣٩-٥٤٠)، شرح الطحاوية (١٩٣-١٩٤).

(٣) السنة لعبد الله بن أحمد (٢٩)، وانظر كلام أحمد وغيره من الأئمة فى ذلك - عند اللالكائى (٢/ ٣٤٩ وما بعدها) وابن بطة فى الإبانة (٣/ ١/ ٣١٧ وما بعدها) وغيرها من المصادر.

وأصواتهم واكتسابهم وكتابتهم مخلوقة، فأما القرآن المتلوّ المبين، المثبت فى المصحف، المسطور المكتوب، الموعى فى الصدور، فهو كلام الله ليس بخلق. . .»[١]، وهذا هو صنيع ابن جرير هنا، وفى رسالة «صريح السنة» يجمل معتقده فى القرآن، وأنه كلام الله، بقوله:

«فأول ما نبدأ بالقول فيه من ذلك عندنا: القرآن كلام الله وتنزيله؛ إذ كان من معانى توحيده: فالصواب من القول فى ذلك عندنا أنه كلام الله غير مخلوق كيف كتب، وحيث تُلى، وفى أى موضع قرئ، فى السماء وجد، وفى الأرض حفظ، فى اللوح المحفوظ كان مكتوبا، وفى ألواح صبيان الكتاتيب مرسوما، فى حجر نُقش، أو فى ورق خُط، أو فى القلب حفظ، وبلسان لفظ، فمن قال غير ذلك، أو ادعى أن قرآنا، فى الأرض أو فى السماء، سوى القرآن الذى نتلوه بألسنتنا، ونكتبه فى مصاحفنا، أو اعتقد غير ذلك بقلبه، فهو برىء من الله، والله منه برىء، بقول الله - عز وجل: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾ [البروج: ٢١-٢٢] وقال - وقوله الحق عز وجل-: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

فأخبر جل ثناؤه أنه فى اللوح المحفوظ مكتوب، وأنه من لسان محمد ﷺ مسموع، وهو قرآن واحد، من محمد ﷺ مسموع، فى اللوح المحفوظ مكتوب، وكذلك هو فى الصدور محفوظ، وبألسن الشيوخ والشباب متلو»[٢].

وابن جرير يرد هنا - فيما يبدو - مقالة الكلابية الذين يفرقون بين المتلو الذى «هو كلام الله»، وهو عندهم معنى قائم بذاته غير مخلوق، والتلاوة التى هى «كتاب الله»، وهو هذا الذى نقرؤه ونسمعه، ويرون أنه مخلوق[٣].

---

(١) خلق أفعال العباد ص (٣٤) وانظر ص (١٤٦-١٥١، ١٥٢، ١٥٩). من نفس المصدر.

(٢) صريح السنة ص (١٨).

(٣) وانظر الفتاوى (١٢/ ٣٧٤) وقارن فى ردها: رسالة السجزى (١٠٦ وما بعدها)، الحجة =

ثم يختم ابن جرير مقالته تلك مشيرا إلى المحنة التى نالته بسبب ذلك، وما كان من الغلط عليه بقوله: «فمن روى عنا، أو حكى عنا، أو تقول علينا، فادعى أنا قلنا غير ذلك، فعليه لعنة الله وغضبه، ولعنة اللاعنين والملائكة والناس أجمعين، لا قَبِلَ الله له صرفا ولا عدلا، وهتك ستره، وفضحه على رؤوس الأشهاد، يوم لا ينفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنة ولهم سوء الدار»[١].

❋ ❋ ❋

= للأصفهانى (١/ ٢٩١-٢٩٢).

(١) صريح السنة (١٩). وانظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابونى - ضمن الرسائل المنيرية (١٠٨-١٠٩).

المبحث الثالث

رؤية الله جل جلاله

سأل النبيّ ﷺ أصحابُه: هل نرى ربنا؟

فأجابهم، بما لا يدع لقائل مقالا، ولا فى نفس حَسيكةً: «**نعم! قال: هل تضارون فى رؤية الشمس بالظهيرة صحوا ليس معها سحاب؟ وهل تضارون فى رؤية القمر ليلة البدر صحوا ليس فيها سحاب؟**» .

قالوا: لا يا رسول الله.

قال: «**ما تضارُّون فى رؤية الله - تبارك وتعالى - يوم القيامة إلّا كما تضارون فى رؤية أحدهما**»[1] .

ثم إنه كان ربما بشرهم بتلك الرؤية السعيدة - لا حرمنا الله منها - ابتداءً[2]؛ لتهفو النفوس إلى النعيم الذى «إذا ناله أهل الجنة، نسوا ما هم فيه من النعيم، وحرمانه والحجاب عنه لأهل الجحيم، أشد عليهم من عذاب الجحيم»[3] .

---

(١) الحديث رواه البخارى (٧٤٣٩)، ومسلم (١٨٣) واللفظ له، من حديث أبى سعيد، وأخرجا نحوه أيضا من حديث أبى هريرة. ويبدو أن هذا السؤال كان فاشيا، كما فى بعض الروايات فى الصحيحين وغيرهما «أن الناس قالوا: . . .» وبعضها «قلنا: هل نرى. .».

(٢) انظر ماروواه البخارى فى ذلك فى كتاب التوحيد من صحيحه - باب قول الله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ (١٣/ ٤٢٩ فتح البارى)، ومسلم / كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين (١٨٠، ١٨١)، والسنة لابن أبى عاصم (١/ ١٩٣ وما بعدها).

(٣) ابن القيم: حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح (٢١٩)، وانظر الرد على الجهمية للدارمى ص (١٢٢) والإنصاف للباقلانى (١٧٦).

وانتشرت أحاديث الرؤية وتواترت، حتى رواها نحو من ثلاثين صحابيا أو يزيد[١]، سوى ما دل على إثباتها من آيات الكتاب، على ما يأتى الإشارة إليه.

فلا غرو، أجمع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله تعالى، فى الآخرة للمؤمنين[٢]؟

ولم يزل المسلمون يروون ما جاء فيها من الآثار، لا ينكرونها ولا يستنكرونها[٣]، حتى ظهرت الجهمية فأنكرت ذلك، فاختلف الناس من حينها، ما بين مُفَرِّط ينفى رؤية الله تعالى فى الدنيا والآخرة، ومُفْرِط يدعى ثبوتها فى الدنيا، بَلْهَ الآخرة، وكِلا طرَفى قصدِ الأمور ذميم.

وقد كانت هذه المسألة إحدى المسائل التى حكى ابن جرير اختلاف الناس حولها. فقال: اختلف أهل القبلة فى جواز رؤية العباد صانعهم: «فقال جماعة القائلين بقول جهم: لا تجوز الرؤية على الله - تعالى ذكره - ومن أجاز الرؤية عليه فقد حده، ومن حده فقد كفر»[٤].

وهذا الذى حكاه ابن جرير هو الطرف الأول من الخلاف حول المسألة،

---

(١) ولذا قال ابن رشد: «أنكرها - يعنى الرؤية - المعتزلة، ورَدَّت الآثار المتواترة فى الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها» ا.هـ مناهج الأدلة ص (١٨٦)، وانظر شرح صحيح مسلم للنووى (٣/ ٢٠)، فتح البارى لابن حجر (١٣/ ٤٤٣)، الإبانة للأشعرى (٤٩)، حادى الأرواح (٢٢٨ وما بعدها)، شرح الطحاوية (٢١٧).

(٢) انظر فى حكاية هذا الإجماع: رسالة الثغر للأشعرى (٧٦)، ضوء السارى إلى معرفة رؤية البارى لأبى شامة (٢٨)، شرح صحيح مسلم (٣/ ٢٠)، مجموع الفتاوى (٦/ ٤٦٩)، تفسير ابن كثير (٤/ ٤٥٠).

(٣) انظر: الرد على الجهمية للدارمى (١٢٢)، الشريعة للآجرى (٢/ ٦، ١٠)، الإبانة لابن بطة (٣/ ٣/ ٥٩).

(٤) التبصير (٢١٥)، وانظر: الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة ص (٤٦) فقد حكى عنهم هذه الشبهة بلفظها.

طرف النفاة الذين هم جهم والقائلون بقوله، على حد تعبير ابن جرير.

أما جهم فقد اشتهر النقل عنه، من قديم، أنه نفى الرؤية[١]، لكن «القائلين بقوله» ليسوا هم فقط أتباعه على كل مقالاته، والذين هم الجهمية المحضة[٢]، وإنما يتسع مدلول (الجهمية) ليشمل سائر النفاة، وعلى رأسهم المعتزلة، الذين صاروا يلقبون منذ عهد المأمون بذلك اللقب (الجهمية)[٣] على الرغم من براءتهم من جهم، أن ينسب إليهم أو ينسبوا إليه[٤]. يقول ابن تيمية: «الجهمية الذين يدخلون فى هذا الاسم عند السلف، كالمعتزلة والنجارية والفلاسفة، ينكرون الرؤية... ومسألة الرؤية كانت من أكبر المسائل الفارقة بين السنة المثبتة وبين الجهمية، حتى كان علماء الحديث والسنة يصنفون الكتب فى الإثبات، ويقولون: كتاب الرؤية والرد على الجهمية..»[٥].

ومع انقراض الجهمية المحضة، كفرقة قائمة برأسها، وتوزُّع الفرق مقالاتهم، صار نفى الرؤية وشيكا حصرُه فى المعتزلة، الذين تقلدوه عن الجهمية وأجمعوا عليه[٦]، حتى صار من تأثر بهم (بالمعتزلة) ينفيها[٧]، ومن ينفيها يُقرن إلى

---

(١) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢٥)، التنبيه والرد للملطى (١١٦)، الفصل لابن حزم (٣/ ٢).

(٢) انظر: مقالات الأشعرى (١/ ٣٣٨)، الملل والنحل للشهرستانى (١/ ٨٦-٨٨).

(٣) تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمى (١٠، ٥٩). وانظر: نشأة الفكر (١/ ٣٥٩ وما بعدها).

(٤) انظر: الانتصار للخياط (١٨٨).

(٥) ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٤٩). وانظر الإبانة لابن بطة (٣/ ٣/ ٥٣) حيث يروى عن الإمام أحمد: «من كذب بالرؤية فهو جهمى» ا.هـ

(٦) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٣٢)، مقالات الأشعرى (١/ ٢٨٩)، الفصل (٣/ ٢) ضوء السارى لأبى شامة (٢٩)، تاريخ الجهمية (٥٩).

(٧) كالروافض الذين تقلد متأخروهم النفى عن المعتزلة، بعد أن كان جمهور قدمائهم على الإثبات - عامة - وربما غلوا فيه: انظر: منهاج السنة (٢/ ٣١٥-٣١٦).

المعتزلة فى حكاية مقالته[١].

ثم يعرض ابن جرير للطرف الثانى من طرفى الخلاف حول المسألة، وهو طرف المثبتة، على تنوع مقالاتهم. قال: «وقال ضرار بن عمرو: الرؤية جائزة على الله، تعالى ذكره. ولكنه يُرى فى القيامة بحاسة سادسة»[٢].

وهذه الحكاية عن ضرار - أيضا - وإن تكن معروفة عنه عند نقلة المقالات[٣]، إلَّا أن ابن جرير يُعَرِّجُ على هذه المقالة فى تفسيره، لينفرد عن رواة المقالات، فيما اطلعت عليه، بحكاية مُتَعَلَّق القائلين بهذه الحاسة السادسة من النقل والعقل.

فقال، فى تأويل قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ [الأنعام:١٠٣]

«وقال آخرون: الآية على العموم، ولن يدرك اللهَ بصرُ أحد فى الدنيا والآخرة، ولكن الله يُحدِث لأوليائه يوم القيامة حاسة سادسة سوى حواسهم الخمس، فيرونه بها.

واعتلوا لقولهم هذا بأن الله تعالى ذكره نفى عن الأبصار أن تدركه، من غير أن يدل فيها أو بآية غيرها على خصوصها. قالوا: وكذلك أخبر فى آية أخرى أن وجوها إليه يوم القيامة ناظرة. قالوا: فأخبار الله لا تتنافى ولا تتعارض، وكلا

---

(١) كالمرجئة، حيث حكى الأشعرى اختلافهم على قولين؟ قال: فمنهم من مال فى ذلك إلى قول المعتزلة..» المقالات (١/ ٢٣٣).

(٢) التبصير (٢١٦).

(٣) ووافقه عليها حفص الفرد. انظر: المقالات (١/ ٢٨٩)(٢/ ٣٢)، الفرق بين الفرق (٢١٤). وقد ردَّ عليهما المعتزلة ذلك، بل انتفوا منهما. انظر، المغنى لعبد الجبار (٤/ ١٠٢-١٠٨)، شرح الأصول الخمسة له (٢٥٢). وقارن: الفصل لابن حزم (٣/ ٢-٣)، الاستقامة لابن تيمية (٢/ ٩٦-٩٧).

الخبرين صحيح معناه على ما جاء به التنزيل.

واعتلوا أيضا من جهة العقل بأن قالوا: إن كان جائزا أن نراه فى الآخرة بأبصارنا هذه، وإن زيد فى قواها، وجب أن نراه فى الدنيا، وإن ضعُف إدراكها إياه، ما لم تُعدم. قالوا: فلو كان فى البصر أن يدرك صانعه فى حال من الأحوال أو وقت من الأوقات ويراه، وجب أن يدركه فى الدنيا ويراه فيها، وإن ضعف إدراكه إياه[١].

قالوا: فلما كان ذلك غير موجود من أبصارنا فى الدنيا، كان غير جائز أن تكون فى الآخرة إلَّا بهيئتها فى الدنيا، فى أنها لا تدرك إلَّا ما كان من شأنها إدراكه فى الدنيا.

قالوا: فلما كان ذلك كذلك، وكان الله تعالى ذكره، قد أخبر أن وجوها فى الآخرة تراه، علم أنها تراه بغير حاسة البصر، إذ كان غير جائز أن يكون خبره إلَّا حقا»[٢].

ثم يقول ابن جرير فى التبصير، فى تمام عرض الخلاف فى المسألة:

«وقال هشام وأصحابه، وأبو مالك النخعى، ومقاتل بن سليمان: الرؤية على الله جل ثناؤه، جائزة بالأبصار التى هى أبصار العيون[٣].

---

(١) انظر نفس الفكرة عند المعتزلة فى شرح الأصول الخمسة (٢٥٣).

(٢) التفسير (١٢/ ١٩-٢٠) وقد يحتمل نقل ابن جرير هذا أن يكون احتجاجا منه لهم، لا أنه رواه عنهم. وانظر الفصل (٣/ ٢).

(٣) لم يعين هشاما هنا، وكلا الهشامين: هشام بن سالم الجواليقى، وهشام بن الحكم الرافضى، وأتباعهما من المجسمة وقد قال الأشعرى فى المقالات (١/ ٢٩٠): «وكل المجسمة، إلَّا نفرا يسيرا، يقولون بإثبات الرؤية» ا.هـ وانظر المقالات (١/ ١٠٦-١٠٩)، الفرق بين الفرق (٦٥)، منهاج السنة (٢/ ٣١٥-٣١٦)، وانظر حول مقالة مقاتل الغنية للجيلانى (١/ ٩٣)، نشأة الفكر (١/ ٢٨٩-٢٩١). ولم أقف على من نسبت إليه هذه المقالة، ممن يقال له: «أبو مالك النخعى».

وقال **جماعة متصوفة**، ومن ذُكر ذلك عنه مثل بكر بن أخت عبد الواحد: الله، جل وعز، يرى فى الدنيا والآخرة. وزعموا أنهم قد رأوه، وأنهم يرونه كلما شاءوا، إلَّا أنهم زعموا أنه يراه أولياؤه دون أعدائه.

ومنهم من يقول: يراه الولى والعدو فى الدنيا والآخرة، إلَّا أن الولى يثبته[١] إذا هو رآه، لأنه يتراءى فى صورة إذا رآه بها عرفه، وأن العدو لا يثبته إذا رآه[٢].

وقال بعض أهل الأثر: يراه المؤمنون يوم القيامة بأبصارهم، ويدركونه عيانا ولا يحيطون به[٣].

وقال آخرون منهم - يعنى من أهل الأثر - يراه المؤمنون بأبصارهم ولا يدركونه. قالوا: وإنما زعمنا أنهم لا يدركونه لأنه قد نفى الإدراك عن نفسه بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾[٤].

فهذه جملة أقاويلهم»[٥].

---

(١) يعنى: يتحققه.

(٢) انظر حول بكر هذا وطائفته البكرية: المقالات (١/ ٣٤٢)، التبصير للإسفرائينى (٩٩). وقارن ما حكاه عنه ابن جرير بما فى المقالات (١/ ٢٨٩)، والفرق بين الفرق (٢١٣).

(٣) وذكر - فى التفسير - عن أهل هذه المقالة أنهم قالوا: «الإدراك» فى هذا الموضع: الرؤية؛ إذ الرؤية أحد معانيه، وإن كان قد يكون فى بعض الأحوال بغير معنى الرؤية. . .، وحيث لا يجوز أن يكون فى أخبار الله تضاد ولا تعارض، فإن قوله «لا تدركه الأبصار» على الخصوص، يعنى: فى الدنيا، لا على العموم، «وهو يدرك الأبصار» فى الدنيا والآخرة، لدلالة قوله «وجوه يومئذ ناضرة» على أن الرؤية فى الأخرى مستثناة من عموم النص. انظر: التفسير (١٢/ ١٨-١٩) وقارن: المقالات (١/ ٢٨٨) والإبانة للأشعرى (٥٨) وضوء السارى (١١٧).

(٤) انظر: التفسير (١٢/ ١٥ ط شاكر)، المقالات (١/ ٢٨٨)، ضوء السارى (١١٩-١٢٣).

(٥) التبصير (٢١٥-٢٢٠).

وكما أشار ابن جرير فى هذا النص - من «التبصير» إلى أهم شبه نفاة الرؤية، قبل أن يعود إلى تفاصيلها، فإننا نراه، وبنفس المنهج، فى تفسيره يقدم بين يدى عرضه لحججهم إجمالا لموقف النفاة، مع تقييمه لهذا الموقف بصفة عامة. يقول»:

«وتأول بعضهم فى الأخبار التى رويت عن رسول الله ﷺ بتصحيح القول برؤية أهل الجنة ربهم يوم القيامة تأويلات[١]، وأنكر بعضهم مجيئها، ودفعوا أن يكون ذلك من قول رسول الله ﷺ[٢] وردوا القول فيه إلى عقولهم، فزعموا أن عقولهم تحيل جواز الرؤية على الله عز وجل، بالأبصار. وأتوا فى ذلك بضروب من التمويهات، وأكثروا القول فيه من جهة الاستخراجات»[٣].

وقبل أن يذكر ابن جرير - فى التفسير - علل نفاة الرؤية، فإنه ينسب مقالتهم إلى السُّدِّى - من علماء التابعين، وأم المؤمنين عائشة، رضى الله عنها.

أما السدى فروى عنه أنه قال: «لا يراه شيء وهو يرى الخلائق»[٤]، وهذا

---

(١) ذكر الدارمى أن هذا مسلك بشر المريسي، انظر: «النقض» (١٥-١٦، ٥٥-٥٩)، وأيضا تأويل مختلف الحديث - لابن قتيبة - (١٨٦، ١٨٨)، الإبانة للأشعرى (٥٣)، وقارن: شرح الأصول الخمسة (٢٦٨، ٢٧٠).

(٢) حكى ذلك الدارمى - فى الرد على الجهمية -(١٢٢، ١٢٦)، والإمام أحمد - كما فى البداية والنهاية(١٠/ ٣٤٨) عن بعضهم، وأخذه ابن رشد على المعتزلة - مناهج الأدلة (١٨٦). وهو ما نراه فى كتبهم: شرح الأصول (٢٦٨-٢٦٩)، المغنى (٤/ ٢٢٤ وما بعدها) وقارن نموذجا آخر لذلك الموقف، ودفعه عند أبى شامة: فى ضوء السارى (١٠٣-١١٥)، وانظر موقف السلف ممن رد هذه الأخبار عند ابن بطة فى الإبانة (٣/ ٣/ ٥٢)، وعبد الله ابن الإمام أحمد فى السنة (٣٨).

(٣) التفسير (١٢/ ١٧ ط شاكر)، وانظر موقف المعتزلة فى: شرح الأصول (٢٤٨ وما بعدها) وقارن: الرد على الجهمية للدارمى (١٢٧)، رؤية الله لأحمد الحمد (٥٥ وما بعدها).

(٤) التفسير (١٢/ ١٦ط شاكر).

القول - فى الواقع - ليس نصا فى نفى الرؤية فى الدنيا والآخرة جميعا، بل هو محتمل تأويله إلى نفى الرؤية فى الدنيا دون الآخرة، وهذا التأويل يترجح من وجهين:

أولا: أنه - أى السدى - رَوَى إثبات الرؤية عن ابن مسعود وابن عباس[١] - رضى الله عنهم - ويبعد جدا أن يكون هو راوى قوليهما، ثم يخالفه.

ثانيا: أن القول بإثبات الرؤية قد روى منصوصا عن السدى نفسه[٢]، فأقل ما يقال: إن له قولين فى المسألة.

وأمَّا عائشة رضى الله عنها، فروى حديث مسروق عنها أنها قالت: «من حدثك أن رسول الله ﷺ رأى ربه فقد كذب»، ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ ولكن قد رأى جبريل فى صورته مرتين[٣]. وقد تعلق المعتزلة بهذه الرواية عن عائشة فى نقض ما احتج به المثبتون من إجماع الصحابة[٤].

بيد أن هذا العزوَ من ابن جرير أمر لم يَشْرَكه فيه غيرُه من أهل السنة، فيما أعلم. وذلك أن عائشة إنما تتكلم عن قوم زعموا أن محمدا ﷺ رأى ربه مرتين[٥]، ولذلك فهى تنفى أن أحدا «رأى ربه» فى الدنيا، رسولَ الله ﷺ فمن دونه، كما هو نص كلامها، ولم تتعرض هنا لنفى أن أحدا «يرى ربه» يوم القيامة، أو إثباته[٦].

---

(١) انظر: اللالكائى (٣/ ٤٥٩-٤٦٠).

(٢) انظر العواصم لابن الوزير (٥/ ١٩٥)، وحاشية المحقق رقم (٨).

(٣) التفسير (١٢/ ١٦-١٧) ط شاكر. وانظر: صحيح البخارى (٤٨٥٥)، صحيح مسلم (١٧٧).

(٤) شرح الأصول الخمسة (٢٦٧-٢٦٨)، وانظر: رؤية الله، لأحمد الحمد (٥٣-٥٤).

(٥) انظر: فتح البارى (٨/ ٤٧٢-٤٧٣)، شرح صحيح مسلم (٣/ ٤-٥).

(٦) وانظر: الإنصاف للباقلانى (١٨٦-١٨٧).

ويوضح ذلك ويؤكده ما رواه فى تفسير سورة النجم أن عائشة رضي الله عنها لما قالت ذلك احتج عليها مسروق بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾﴾ - ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢٣﴾﴾ فقالت أنا أول هذه الأمة سألت رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: لم أر جبريل على صورته إلّا هاتين المرتين...»[1] وأخبار رسول الله ﷺ لا تتعارض؛ بل قد جاء من طريق عائشة - رضى الله عنها- نفسها بعض الأحاديث فى إثبات الرؤية[2]. ولهذا قال ابن كثير فى تفسيره[3]: «كانت: أم المؤمنين عائشة - رضى الله عنها - تثبت الرؤية فى الآخرة، وتنفيها فى الدنيا، وتحتج بهذه الآية ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾.

قال الإمام أحمد: من قال: إن الله لا يرى فى الآخرة فهو جهمى، وإنما تكلم من تكلم فى رؤية الدنيا[4].

نعم، ثبت عن مجاهد أنه قال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾: «تنظر الثواب من ربها»[5] وفسر «الزيادة» فى قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ - وهى من أدلة مثبتة الرؤية - بأنها: مغفرة من الله ورضوان[6].

فيقال: وكذلك رُوى عنه فى تفسير هاتين الآيتين ما يوافق قول المثبتة[7]، ولو

---

(١) التفسير (٢٧/ ٥٠-٥١) ط الفكر، وانظر صحيح مسلم رقم (١٧٧)، فتح البارى (٨/ ٤٧٣).

(٢) انظر: العواصم لابن الوزير (٥/ ١٧٤)، والإنصاف للباقلانى (١٨٧).

(٣) (٢/ ١٦٢).

(٤) الإبانة لابن بطة (٣/ ٣/ ٥٩)، وقال محققه: إسناده صحيح ا.هـ.

(٥) التفسير (٢٩/ ١٩٢-١٩٣)، وفى رواية عند ابن جرير: لا يراه شىء من خلقه، لكن شيخ الطبرى فيها محمد بن حميد الرازى وهو ضعيف.. وانظر: فتح البارى (١٣/ ٤٣٤).

(٦) التفسير (١٥/ ٧٠ ط شاكر)، وقد ثبت تفسير «الزيادة» فى هذه الآية - عن النبى ﷺ بأنها النظر إلى ربهم - عز وجل - وكما فى صحيح مسلم (١٨١).

(٧) اللالكائى (٣/ ٤٦٣، ٤٦٥)، وانظر العواصم لابن الوزير (٥/ ١٩٥).

فُرِضَ أنه لم يثبت عنه إلَّا القول الأول، فهو قول مردود بالسنة الثابتة عن النبى ﷺ، وأقاويل الصحابة وجمهور السلف، وهو قول عند أهل السنة مهجور...»[١]، ثم منهم من اعتذر عنه بأنه لم يبلغه الخبر[٢]، ومنهم من تأوله بما لا ينفى الرؤية[٣].

ومجمل ما ذكره ابن جرير من الشبه العقلية للنفاة اثنتان، قال فى الأولى:

«وكان من أَجَلِّ ما زعموا أنهم علموا به صحة قولهم ذلك من الدليل، أنهم لم يجدوا الأبصار ترى شيئا إلَّا ما باينها دون ما لا صقها، فإنها لا ترى ما لاصقها، قالوا: فما كان للأبصار مباينا مما عاينته، فإن بينه وبينها فضاءً وفرجة. قالوا: فإن كانت الأبصار ترى ربها يوم القيامة، على نحو ما ترى الأشخاص اليوم، فقد وجب أن يكون الصانع محدودا. قالوا ومن وصفه بذلك فقد وصفه بصفات الأجسام التى يجوز عليها الزيادة والنقصان»[٤]

وما ذكره ابن جرير هنا، هو نفس الشبهة التى حكاها عنهم فى «التبصير»[٥] بأوسع مما هنا، إلَّا أنه يزيد على ما جاء فى التفسير زيادة لها أهمية كبيرة فى تأريخه للمقالات، وهى ترشيحُ النفاة استدلالهم ذلك بتناقض بعض مخالفيهم من أهل الإثبات:

«... بعض من يخالفنا من أهل هذه المقالات ينفون الحدود عنه، ويوافقوننا على ذلك. قالوا: وفى نفيهم ذلك عنه، مع إجازتهم الرؤية عليه، نقض منهم

(١) انظر: التمهيد لابن عبد البر (٢/ ٣٣- فتح البر).

(٢) الفصل لابن حزم (٣/ ٢) - وفيه بُعْدٌ.

(٣) الرد على الجهمية للدارمى (١٢٨).

(٤) التفسير (١٢/ ١٨)، وانظر حكاية هذه الشبهة عند ابن قتيبة فى تأويل مختلف الحديث (١٨٧) وجوابه عنها (١٨٨-١٨٩)، وانظر مقالات الأشعرى (١/ ٢٨٨).

(٥) ص (٢٢٠-٢٢١).

لقولهم: إنه غير محدود؛ وفى قولهم: إنه غير محدود، نقض منهم لقولهم: إنه يُرَى؛ لأنه إذا كان مرئيا لم يكن مرئيا إلَّا على الصفة التى وصفنا، وذلك إيجاب حد لله، تعالى ذكره.

قالوا: فكل قول من ذلك ناقض لصاحبه، ولن يسلم مخالفنا من المناقضة. قالوا: وفى تناقض القولين الدلالة الواضحة على فساد قول مخالفنا القائل برؤية الصانع، وصحة قولنا.»[١].

وهذه المناقضة - فى واقع الأمر - ليست واردة على مذهب السلف والأئمة الذين جمعوا بين إثبات الرؤية وإثبات علو الله تعالى على عرشه، ومباينته لخلقه[٢].

فإن من المعلوم فى بدائه العقول أن المرئى القائم بنفسه لا يكون إلَّا بجهة من الرائى. ثم إنه لو ساغ للنفاة نفى الرؤية «رؤية العباد لربهم فى القيامة» فرارا من إثبات الجهة «التى يطلقونها على علو الله تعالى على عرشه ومباينته لخلقه» لكان يلزمهم أن ينفوا رؤية الله تعالى لنا لنفس العلة، ولا يجدون فرقا بين الرائى والمرئى[٣].

لكن الأزمة الفعلية إنما كانت بالنسبة لمن رام من متأخرى الأشاعرة الجمع بين نفى العلو، وإثبات الرؤية، وهو الأمر الذى عبر عنه الرازى بأنَّ لم يقل به

---

(١) انظر فيمن نفى الرؤية لانتفاء الجهة والحد عنده: شرح الأصول الخمسة (٤٨ وما بعدها، ٢٧٤)، وقارن بالمصدرين السابقين لابن قتيبة والأشعرى، فى نفس الموضعين، مناهج الأدلة (١٨٦) ومقدمته (٨١)، درء التعارض (١/ ٢٤٧ وما بعدها)، رؤية الله - للحمد - (٥٥ وما بعدها).

(٢) انظر: النقض على بشر (٢٣-٢٥)، مجموع الفتاوى (٦/ ٤٦٩)، درء التعارض (١/ ٢٤٥)، شرح الطحاوية (٢١٩).

(٣) المقبلى: العلم الشامخ (١٦٧).

أحد سواهم، وخلافهم فيه مع جميع الفرق[١].

وإذا كان الأشعرى، شيخ المذهب، ممن جمعوا بين إثبات العلو والرؤية، فلقد وُجد عند عَصْرِيِّه الماتريدى مقالة المتأخرين، فى الجمع بين نفى العلو وإثبات الرؤية[٢].

وإذا كان السبق الزمنى - نوعا ما - لابن جرير (٣١٠هـ) يجعل من الصعب القول بأن الماتريدى (٣٣٣هـ) هو المعنى بتلك المعارضة المحكية عن نفاة الرؤية، فإن الأشعرى ينقل عن زهير الأثرى أنه كان يقول: «إن الله، سبحانه - بكل مكان، وإنه، مع ذلك، مستو على عرشه، وإنه يُرى بالأبصار بلا كيف»[٣]. وذكر شيخ الإسلام أن قول حسين النجار وضرار خير من قول المعتزلة، وقولهما يشبه قول من ينفى العلو ويثبت الرؤية من الأشعرية ونحوهم[٤].

وبغض النظر عمّن المعنىُّ بإلزام النفاة هذا ومعارضتهم، فإننا نجد ابن جرير، إذ لم يَلْزَمْهُ ذلك، لا هو ولا جمهور المثبتين للرؤية، يسلك كذلك مسلك المناقضة مع النفاة، ويلزمهم بعض ما نَعَوْه على مُخالفيهم!!

ويبنى ابنُ جرير معارضته للنفاة على أنهم يُثبتون الله تعالى «مُدَبِّرًا» للعالم و«صانعًا» له، ويدّعون مع ذلك أنه غير مماسٍّ للعالم ولا مبايِنٍ له، مع أنهم لا

(١) المحصل للرازى (١٨٩)، وانظر مناهج الأدلة (١٨٦ وما بعدها)، منهاج السنة (٢/ ٣٢٨-٣٢٩).

(٢) انظر التوحيد للماتريدى (٦٩) فى نفى العلو، وص (٧٧) وما بعدها فى إثبات الرؤية، خاصة ص (٨٥).

(٣) المقالات (١/ ٣٥١)، وقارن التوحيد للماتريدى (٨٥). وذكر القاضى عبد الجبار أنه يُحكى عن سفيان بن سحبان، وغيره من المرجئة: أنه يجوز أن يرى عز وجل بالأبصار على خلاف الرؤية المعقولة فى الشاهد ا.هـ المغنى (٤/ ١٣٩).

(٤) درء التعارض (٧/ ٢٧٨) وأحسب أن مراد الشيخ بهذا التشبيه تأويلهم الرؤية بما يشبه العلم، وعدم إثباتها على معناها المعقول. وانظر المقالات (١/ ٣٤٢).

يجدون فى «الشاهد» مدبرًا ولا صانعًا، إلا مماسًّا أو مباينًا. فليساعدوا خصمهم على إثبات الرؤية، دون أن يلزموه بما يجدونه فى الشاهد من أن المرئى يجب أن يكون محدودًا، أو بينه وبين الرائى فضاء!! يقول:

«ما تنكرون أن تكون الأبصار كذلك قد تراه وهو غير مباين لها، ولا فُرجة بينها وبينه، ولا فضاء. كما لا تعلم القلوب موصوفا بالتدبير إلَّا مماسا لها أو مباينا، وقد عَلِمَتْه عندكم لا كذلك؟ وهل بينكم وبين من أنكر أن يكون موصوفا بالتدبير والفعل معلوما إلَّا مماسا للعالم أو مباينا، وأجاز أن يكون موصوفا برؤية الأبصار لا مماسا لها ولا مباينا، فرق؟ ثم يسألون الفرق بين ذلك، فلن يقولوا فى شىء من ذلك قولا، إلَّا ألزموا فى الآخر مثله . . .»[١].

وهذه المعارضة من ابن جرير مبناها تناقض كل من أثبت شيئا مما أتت به النصوص ونفى غيره، أو أثبت صفة أو اسمًا من أسماء الله تعالى - الثابتة له، ونفى غيره بدعوى استلزام ما نفاه للتشبيه أو قياس الغائب على الشاهد، مع أن ذلك لازم له فيما أثبته.

وهذا المسلك فى المعارضة هو نفس ما سلكه فى الجواب عن شبهتهم العقلية الأخرى التى ساقها، وهى أن الأبصار من شأنها ألا تدرك الألوان. . .

وأما شبههم النقلية فقد ذكر ابن جرير منها احتجاجهم الشهير بآية الأنعام ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ قال: «فقال قائلو هذه المقالة: معنى الإدراك فى هذا الموضع الرؤية، وأنكروا أن يكون الله يرى بالأبصار فى الدنيا والآخرة: وتأولوا قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ بمعنى: انتظارها رحمة الله وثوابه»[٢].

وقد أجاب ابن جرير - محققا الرؤية - عن هذا الاستدلال، بلسان

(١) التفسير (١٢/ ٢٠-٢١) ط شاكر، ورسالة التبصير مخرومة من آخرها عند هذا الموضع.

(٢) التفسير (١٢/ ١٧) ط شاكر.

«بعضهم»، وهو لسانه فى واقع الأمر، بأن: معناه لا تحيط به الأبصار، وهو يحيط بها...، فالمؤمنون وأهل الجنة يرون ربهم بأبصارهم، ولا تدركه أبصارهم، بمعنى: أنها لا تحيط به، إذ كان غير جائز أن يوصف الله بأن شيئا يحيط به. كما أنه تعالى نفى عن خلقه أن يحيطوا به علما، ولم يكن ذلك نفيا للعلم به.

وإذا كان الشيء قد يدرك الشيء ولا يراه، كما قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدۡرَكَهُ ٱلۡغَرَقُ﴾ [يونس: ٩٠]، وليس الغرق مما يجوز أن يوصف بأنه يَرى شيئًا. وقد يراه ولا يدركه كما قال: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلۡجَمۡعَانِ قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ ۝٦١﴾ [الشعراء: ٦١]؛ فأثبت «ترائىَ الجمعين، مع أنه قد وعد نبيه موسى ﷺ أنهم لا يُدْرَكون، لقوله: ﴿وَلَقَدۡ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَسۡرِ بِعِبَادِي فَٱضۡرِبۡ لَهُمۡ طَرِيقٗا فِي ٱلۡبَحۡرِ يَبَسٗا لَّا تَخَٰفُ دَرَكٗا وَلَا تَخۡشَىٰ ۝٧٧﴾ [طه: ٧٧]، وإذا كان ذلك كذلك، صح أن معنى الرؤية غير معنى الإدراك، وأن معنى الإدراك غير معنى الرؤية، وأن قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ من معنى: لا تراه الأبصار، بمعزل، وإنما معناه: لا تحيط به الأبصار، كما قال ابن عباس.

وبعد، فقد أخبرنا الله جل ثناؤه فى كتابه، أن وجوها فى القيامة إليه ناظرة، وأخبر رسوله ﷺ أمته أنهم سيرون ربهم يوم القيامة كما يُرى القمر ليلة البدر، وكما تُرى الشمس ليس دونها سحب، فحقق أنه نظر أبصار العيون إلى الله عز وجل.

ولما كان كتاب الله يصدق بعضه بعضا، وكان مع ذلك غير جائز أن يكون أحد هذين الخبرين - آية الأنعام وآية القيامة - ناسخا للآخر، إذ كان النسخ غير جائز فى الأخبار[1]...، علم أن أهل الجنة ينظرون بأبصارهم يوم القيامة إلى

---

(١) وقد أحال ابن جرير فى تحقيق هذه المسألة الأصولية على كتابه «لطيف البيان عن أصول =

الله، ولا يدركونه بها، تصديقا لله فى كلا الخبرين، وتسليما لما جاء به تنزيله على ما جاء فى السورتين[(١)].

وبعدَ أن يصرح ابن جرير بأن الصواب من القول فى ذلك ما تظاهرت به الأخبار[(٢)]، يعود ليُجْمل موقفه من حجج النفاة، ويُقَيِّم موقفهم العام من المسألة:

«ولأهل هذه المقالة مسائل فيها تلبيس، كرهنا ذكرها وإطالة الكتاب بها وبالجواب عنها، إذ لم يكن قصدنا فى كتابنا هذا قصد الكشف عن تمويهاتهم، بل قصدنا فيه البيان عن تأويل آى الفرقان. ولكننا ذكرنا القدر الذى ذكرنا، ليعلم الناظر فى كتابنا هذا أنهم لا يرجعون من قولهم إلَّا إلى ما لبس عليهم الشيطان، مما يَسْهُل على أهل الحق البيانُ عن فساده، وأنهم لا يرجعون من قولهم إلى آية من التنزيل محكمة، ولا رواية عن رسول الله ﷺ صحيحة ولا سقيمة، فهم فى الظلمات يَخْبِطُون، وفى العمياء يترددون، نعوذ بالله من الحيرة والضلالة»[(٣)].



= الأحكام» وهو من مصنفاته المفقودة.

(١) انظر تفصيل هذه المناقشة فى التفسير (١٢/ ١٣-١٦) ط شاكر.

(٢) وهو ما يذكره فى رسالته «صريح السنة» صرفا، لم يخلطه بجدال الخصم أو معارضته.

(٣) التفسير (١٢/ ٢٢) ط شاكر.

الاستدلال على الرؤية:

يفرق ابن جرير - شأن غيره من المثبتة - بين جواز الرؤية الذى يدرك بمجرد العقل، ووجوبها (وقوعها) الذى لا يدرك إلّا بالخبر. قال:

«فأما الرؤية فإن جوازها عليه مما يدرك عقلا، والجهل بذلك كالجهل بأنه عالم وقادر. وذلك أن كل موصوف فغير مستحيل الرؤية عليه، فإذا كان القديم موصوفا، فاللازم لكل من بلغ حد التكليف أن يكون عالما بأن ربه إذا كان عالما قادرا له من الصفات ما ذكرنا، أنه لا يكون زائلا عنه أحكام الكفار إلّا باعتقاده أن ذلك له، جائزة رؤيته إذ كان موصوفا...

فأما إيجاب القول بأنه[1] لا محالة يُرى، وفى أى وقت يُرى، وفى أى وقت لا يرى، فذلك مما[2] لا يدرك علمه إلّا خبرا وسماعا، وبالخبر قلنا: إنه فى الآخرة يرى، وإنه مخصوص برؤيته[3] أهل الجنة دون غيرهم.

فسبيل الجهل بذلك سبيل الجهل بما لا يدرك علمه إلّا حسا، حتى تقوم عليه حجة السمع به»[4].

وإذا كان جواز الرؤية عقلا مما اتفق عليه من أثبتها[5]، فإن ابن كلاب يختلف مع الأشعرى حول المُصَحِّح لها؛ حيث يرى ابن كلاب، وتبعه

---

(١) فى المطبوع: فإنه، والتصويب من المخطوط.

(٢) فى المطبوع: ما، والمثبت من المخطوط.

(٣) فى المطبوع: برؤية، والتصويب من المخطوط.

(٤) التبصير (١٤٧-١٤٨)، وقارن: مقالات الأشعرى (١/ ٢٨٩).

(٥) بل قال ابن تيمية: «لا يوجد أحد من الأمم السليمة الفطرة قال: إن رؤية الله ممتنعة، يعنى أنه لا يجوز أن يكون مرئيا بحال، وليس فى مقدوره أن يُرِي أحدا نفسه، بل هم إذا نفوا رؤيته، كان لعظمته من جهة القدر أو الوصف...» ا.هـ بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٥٢-٣٥٣).

القلانسى، جوازَ رؤية كل ما هو قائم بنفسه، ومنعا من رؤية الأعراض[١]. بينما يرى الأشعرى أن المصحح للرؤية هو الوجود، وكل موجود يصح أن يرى[٢]...، وهو ما ارتضاه أصحابه فيما بعد[٣].

إلَّا أن ما وجه إليه من نقد، بدأ يقنع الأشاعرة منذ الغزالى بضعف هذا الدليل[٤] الأمر الذى حدا ببعض المتأخرين منهم، كالرازى إلى متابعة الماتريدى على الاقتصار - فى إثبات الرؤية - على الدليل السمعى[٥].

وإزاء هذا الموقف من ضعف الدليل العقلي المشهور، مال ابن تيمية إلى أن مصحح الرؤية يجب أن يكون أمرا وجوديا محضا؛ لأن العدم لا تأثير له فى الوجود المحض، فلا يكون سببا له، ولا جزءا، أو شرطا فى ذلك السبب، ثم لا حاجة بنا بعد إلى تعيينه؛ سواء قيل هو مطلق الوجود، أو القيام بالنفس، أو غير ذلك مما هو أمور وجودية[٦]، ولعل هذا الذى ذهب إليه الشيخ قريب مما عزاه

---

(١) أصول الدين للبغدادى (٩٧)، وانظر بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٥٧).

(٢) انظر الإبانة (٥١) والمصدرين السابقين. بينما نراه فى «اللمع» يعتمد على منهج سلبى فى الاستدلال؛ يقرر فيه أنه لا يلزم من تجويز الرؤية على الله نسبة شىء من النقص إليه.. انظر ص (٦١-٦٣).

(٣) انظر: الانصاف (١٨١)، الإرشاد (١٦٣)، نهاية الإقدام (٣٥٧ وما بعدها) وانظر أيضا: لمحات (١٩٢-١٩٣)

(٤) انظر حول ذلك النقد: المغنى (٤/ ٨٥ وما بعدها)، مناهج الأدلة (١٨٨-١٩٠) ومقدمته (٨٣-٨٤)، لمحات (١٩٤-١٩٥).

(٥) الأربعين للرازى (٢٧٧)، وانظر شرح الفقه الأكبر للقارى (٨٤)، والعلم الشامخ للمقبلى (١٦٧).

(٦) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٥٧-٣٥٨)، وقارن (١/ ٣٦٧) من نفس المصدر، حيث يبدو أميل إلى طريقة ابن كلاب، بل صرح فى التدمرية (١٥٠-١٥١) أنها أصح، وانظر الصواعق - الأصل - (٤/ ١٣٣٢).

القارى - فى شرحه على الفقه الأكبر - إلى الإمام الزاهد الصفار[١]، أنه ذكر فى آخر كتاب التلخيص له أن «كل موصوف فغير مستحيل الرؤية عليه»، وهو معنى قول ابن كُلَّاب أيضا.

وأما أن الأبصار لا تراه الآن فلأن هيئتها التى هيأها الله عليها، لا تقوى على الرؤية فى تلك الدار، فإذا كان يوم القيامة أصلحها الله تعالى لهذا النعيم[٢]، يقول ابن جرير:

وأما قوله: «وهو اللطيف الخبير» فإنه يقول: والله تعالى ذكره المتيسر له إدراك الأبصار، والمُتَأَتِّي له من الإحاطة بها رؤيةً، ما يعسُر على الأبصار من إدراكها إياه، وإحاطتها به، ويتعذر عليها.

«الخبير» يقول: العليم بخلقه وأبصارهم، والسبب الذى له تعذر عليها إدراكه، فلطف بقدرته، فهيأ أبصار خلقه هيئة لا تدركه..»[٣].

ويبقى أن ما ذكره من تكفير من لم يعتقد ذلك الجواز (العقلى) أو الوجوب (الخبرى)، هو جزء من منهجه العام فى عدم إعذار المخالف فى قضايا العدل والتوحيد (العقلية)، وتكفير أهل الأهواء[٤].



---

(١) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أحمد الزاهد الأصبهانى الصفار، من أهل أصبهان، سكن نيسابور، وكان زاهدا حسن السيرة ورعا. ت(٣٣٩) انظر: اللباب لابن الأثير (٢/ ٢٤٣-٢٤٤)، البداية والنهاية (١١/ ٢٣٨).

(٢) انظر: الرد على الجهمية للدارمى (١٢٥)، الإبانة لابن بطة (٣/ ٣/ ٧٧).

(٣) شرح الفقه الأكبر (٨٤)، وعزاه أيضا للمفسرين.

(٤) انظر ما مضى فى الباب الأول حول ذلك.

الفصل الرابع

الصفات الخبرية عند الطبرى

تمهيد: (مجمل ما أشار إليه ابن جرير):

مَثَّلَ ابن جرير للصفات الخبرية عنده[١] بقوله:

* «. . وذلك نحو إخبار الله، تعالى ذكره، إيانا أنه سميع بصير»[٢]. وهو يشير هنا إلى تكرر هاتين الصفتين فى النصوص، مقترنتين، ومنفردتين، وهما صفتان متغايرتان عند ابن جرير، كما هو الحال عند أهل السنة، وقد أشار إلى ذلك فى آية من أشهر آيات الصفات، وهى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١] يقول: «وهو»: يعنى: نفسه «السميع» لما ينطق خلقه من قول (البصير) لأعماهم[٣]، لا يخفى عليه من ذلك شىء. . »[٤]. ومعنى «سميع» أنه «ذو سمع»[٥]، وهو أمدح من سامع[٦] ومعنى «بصير»: ذو إبصار، وهو فى معنى مبصر[٧].

---

(١) انظر ما سبق عن أقسام الصفات وأحكامها.

(٢) نصوص ابن جرير المقتبسة هنا، والمسبوقة بالعلامة (*) مأخوذة من التبصير ص (١٣٣-١٣٨).

(٣) لأعمالهم: كذا، ولعلها: بأعمالهم.

(٤) التفسير (٢٥/ ١٣) ط الفكر، وانظر: (٤/ ٤٩٨-٤٩٩) (٨/ ٤٩٤-٤٩٥) ط شاكر، (١٧/ ١٩٦) ط الفكر.

(٥) انظر: (١/ ١٩٦) ط الفكر.

(٦) السابق (٦/ ٣٦٣) ط شاكر.

(٧) السابق (٥/ ٧٦) ط شاكر، وانظر (٢/ ١٤٠، ٣٧٦، ٥٠٦) وغيرها كثير. وكان قياس قوله فى «سميع»، أن يكون «بصير» أمدح من «مبصر» لكن لم أره صرح به.

قال ابن جرير:

* «وأن له يدين، لقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:٦٤]، وأن له يمينا، لقوله: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر:٦٧][(١)].

* وأن له وجها، لقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمن:٢٧].

وقد ذكر فى تفسير الآية الأولى - آية القصص - قولين فى تفسيرها: «فقال بعضهم: معناه: كل شيء هالك إلّا هو، وقال آخرون معنى ذلك إلّا ما أريد به وجهه..» ولم يرجح بين هذين القولين[(٢)].

وأما آية (الرحمن) فقال فيها «و﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ من نعت الوجه، فلذلك رفع «ذو»[(٣)].

قال ابن جرير:

* «وأن له قدما، لقول رسول الله ﷺ حتى يضع الرب فيها قدمه»[(٤)].

وقد ذكر ابن جرير أن فى تأويل قوله - تعالى -: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ﴿٣٠﴾﴾ [ق:٣٠] قولين:

أولهما: أنها - أي: جهنم - تقول ذلك بعد أن يضع فيها قدمه.

والثانى: أنها تستزيد حتى يضع الرب فيها قدمه، فينزوى بعضها إلى بعض، وتقول: قط قط، واختار القول الثانى، لصحة الخبر به عن رسول الله ﷺ[(٥)].

---

(١) يأتى تفصيل موقفه من «اليدين واليمين والأصابع» إن شاء الله.

(٢) (١٢٧/٢٠) ط الفكر.

(٣) (١٣٤/٢٧) ط الفكر.

(٤) جزء من حديث طويل، رواه البخارى (٤٨٥٠)، ومسلم (٢٨٤٦) وغيرهما من حديث أبى هريرة.

(٥) انظر التفسير (١٦٩/٢٦-١٧١) ط الفكر. وانظر ما ذكره ابن جرير فى تفسير قوله تعالى: =

قال ابن جرير:

* «وأنه يضحك، لقول النبي ﷺ للذى قتل فى سبيل الله... «**إنه لقى الله عز وجل وهو يضحك إليه**»[(١)].

* وأنه يهبط كل ليلة، وينزل إلى السماء الدنيا، لخبر رسول الله ﷺ[(٢)].

* وأنه ليس بأعور، لقول النبي ﷺ إذ ذكر الدجال، فقال: «**إنه أعور، وإن ربكم ليس بأعور**»[(٣)].

* وأن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة بأبصارهم، كما يرون الشمس ليس دونها غياية، وكما يرون القمر ليلة البدر، لقول النبي ﷺ[(٤)].

* وأن له أصابع، لقول النبي ﷺ: «**ما من قلب إلّا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن**»[(٥)].

❁ ❁ ❁

= ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ (٢٩/ ٣٨-٤٢)، وقارن رسالة سليم الهلالى: «المنهل الرقراق..» (١٥ وما بعدها).

(١) ورد الحديث بألفاظ مقاربة لما هنا عند الدارمى فى «النقض على بشر» (١٧٩، ١٨٠) والبيهقى فى الصفات - (٢/ ٤٠٧-٤١١). وانظر حاشية محقق الصفات. وانظر روايات أخرى فى ذلك عند ابن خزيمة (٢٣٠-٢٣٩) والدارمى - فى النقض (١٧٤-١٨١)، والبيهقى فى الصفات (٢/ ٤٠١-٤١٨).

(٢) يأتى دراسة هذه الصفة مفصلة، إن شاء الله تعالى. ص

(٣) الحديث رواه البخارى (٧٤٠٨)، ومسلم (٢٩٣٣) من حديث أنس - وغيرهما. وقد ترجم البخارى على هذا الحديث: باب قول الله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ تُغْذى، وقوله جل ذكره ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ا.هـ ومراده إثبات صفة العين لله - تعالى -، وانظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخارى للشيخ عبد الله الغنيمان (١/ ٢٨١ وما بعدها).

(٤) سبق الكلام على الرؤية. ص

(٥) يأتى تخريجه إن شاء الله تعالى.

وفيما يلى، إن شاء الله، دراسة لثلاثة من الصفات الخبرية عند ابن جرير:

الأولى: صفة الاستواء والفوقية، وما يتبعها من الكلام على «العرش والكرسى، والنزول، والمجىء. .». وقد درسنا ضمن ذلك موقف ابن جرير، وموقف الفرق، من علو الله تعالى على خلقه، مع أنه من الصفات العقلية عند عامة من يثبته، مراعاة لأمرين:

الأول: أن ابن جرير لم يتكلم فى خصوص هذه الصفة (العلو)، وكونها عقلية أو سمعية بشىء.

الثانى: وهو مرتب على الأول، مراعاةُ ارتباطِ القضايا المدروسة ثَم، ودراستها فى مكان واحد إبرازًا للقضية مجتمعة، مع اعتبار ما ذكرناه هناك من أن هذه المسائل: الاستواء، النزول. .، هى من أدلة مثبتة العلو.

وأما الصفتان الأخريان فهما: «اليدان» و«الاستهزاء».

فأما «اليدان» فمثال للصفات الخبرية التى وافق ابن كلاب والأشعرى ومتقدمو أصحابه، أهل الحديث على إثباتها، ونفاها متأخرو الأشاعرة تبعا للمعتزلة.

وأما الاستهزاء فهو من الأفعال الاختيارية التى أثبتها أهل الحديث (السنة)، بينما تأولها الأشاعرة، بمن فيهم الشيوخ الأوائل.

❀ ❀ ❀

المبحث الأول

العلو والفوقية

تنوعت دلالات الكتاب والسنة على تقرير علو الله «العلى العظيم» على خلقه، وأن ربنا «الأعلى» «فى السماء»، على العرش استوى، ليس فوقه شىء، بل كل خلقه دونه، فى المكانة والمكان، وربهم من فوقهم، سبحانه الكبير المتعال.

ولا علينا ألا نطيل المقام هنا بذكر بعضها، فلقد بلغت من الكثرة أن قال عنها بعض كبار أصحاب الشافعى: «فى القرآن ألف دليل أو أزيد، تدل على أن الله عال على خلقه، وأنه فوق عباده»[(١)]؛ وبغض النظر عما قد يكون فى هذا القول من مبالغة، فإن أمرا كذلك لاشك أنه من كل آخذ على طرف الثُمام؛ حتى قال الذهبى: «أنا أعد إيراد نصوص هذه المسألة للاحتجاج عيا». !![(٢)].

ولقد تعددت موارد هذه النصوص، وتنوعت سياقاتها، لتدفع كل تظنُّن يمكن أن يدخل على دلالتها القطعية على ذلك، حتى لقد قال ابن رشد - بعد ما ذكر بعض هذه النصوص: «إلى غير ذلك من الآيات التى إن سلط عليها التأويل عاد الشرع كله مؤولًا، وإن قيل إنها من المتشابهات، عاد الشرع كله متشابها؛ لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله فى السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحى إلى النبيين. وأن من السماء نزلت الكتب، وإليها كان الإسراء بالنبى ﷺ حتى قرب من سدرة المنتهى»[(٣)].

---

(١) نقله ابن تيمية فى الفتاوى (٥/ ٢٢٦) ولم أقف على اسم القائل، وانظر: الصواعق المرسلة - الأصل (١/ ٢٩٤).

(٢) مختصر العلو (١٠٢)، وانظر: النقض على بشر للدارمى (٧٢، ٧٧).

(٣) مناهج الأدلة (١٧٧).

ولعله لذلك نقل كثير من العلماء، كالدارمى[١] وابن كلاب[٢]، وابن عبد البر[٣]، والذهبى[٤] وغيرهم، اتفاقَ الأمم على ذلك، وحكاه ابن رشد عن الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة[٥].

وأما هذه الأمة، فلم تزل مجمعة على الإيمان بعلو الله - تعالى - على خلقه، واستوائه على عرشه، من لدُنِ الصحابة فمن بعدهم من التابعين وتابعيهم، حتى ظهر إنكار ذلك بظهور الجعد بن درهم، أوائل المائة الثانية.

ولقد روى ذلك القول عن جملة من الصحابة: أبى بكر وعمر وعائشة وابن مسعود، وابن عباس. . فى جمع غيرهم كثير، رضى الله عنهم جميعا.

فمن ذلك: قول صِدِّيق الأمة أبى بكر رضي الله عنه لما قُبِضَ رسولُ الله ﷺ وحدث ما حدث: «أيها الناس، إن كان محمدٌ إلهَكم الذى تعبدون، فإن إلهكم قد مات، وإن كان إلهكم الذى فى السماء، فإن إلهكم لم يمت»[٦].

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «ما بين السماء الدنيا والتى تليها مسيرة خمسمائة عام، بين كل سماء إلى سماء مسيرة خمسمائة عام، وبين السماء السابعة والكرسى مسيرة خمسمائة عام، وبين الكرسى إلى الماء مسيرة خمسمائة عام، والعرش على

(١) الرد على الجهمية (٣٢).

(٢) فى كتاب «الصفات» له كما فى درء التعارض - (٦/ ١٩٤).

(٣) فى التمهيد (٢/ ١٢ فتح البر).

(٤) فى: الأربعين فى الصفات (٥٧).

(٥) مناهج الأدلة (١٧٨).

(٦) رواه ابن أبى شيبة فى المصنف (٨/ ٥٦٥)، ومن طريقه الدارمى فى (النقض) (١٠٥)، والرد على الجهمية (رقم -٧٨)، ورواه البخارى فى التاريخ الكبير، كما فى اجتماع الجيوش (٣٩) وفيه: «. . . فإن الله حى فى السموات لم يمت»، وإسناد الأثر صحيح على شرط الجماعة، وصححه الذهبى فى الأربعين (٥٧).

الماء، والله تعالى فوق العرش، ويعلم ما أنتم عليه»[١].

وكانت أم المؤمنين زينب بنت جحش تفخر على أزواج النبى ﷺ تقول: «زَوَّجَكن أَهْلِيكُن، وزوجنى الله من فوق سبع سموات»[٢].

وأما التابعون، فقد ذكرنا من قبل قول الأوزاعى (١٥٧هـ): «كنا، والتابعون متوافرون، نقول: «إن الله فوق عرشه...». وقال ابن تيمية: «وإنما قال الأوزاعى هذا بعد ظهور مذهب جهم المنكر لكون الله فوق عرشه، ليعرف الناس أن مذهب السلف خلاف ذلك.»[٣].

وأما مَنْ بَعْدَ التابعين، فقد حكى إجماعهم عليه إسحاق بن راهويه وقتيبة بن سعيد وغيرهما. قال قتيبة[٤]: «هذا قول الأئمة فى الإسلام والسنة والجماعة: نعرف ربنا فى السماء على عرشه، كما قال - جل جلاله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾. قال الذهبى - تعليقا عليه: «فهذا قتيبة فى إمامته وصدقه نقل الإجماع على المسألة، وقد لقى مالكا والليث وحماد بن زيد والكبار»[٥]، وهذا الإجماع قد حكاه كثير من المصنفين عند حكاية قول السلف، بل حكوا إجماع الأمة على ذلك قبل ظهور الجهمية[٦].

ولقد كان أحد ما تأيد به أهل الإثبات، كون ذلك مقتضى فطرة الله التى فطر

---

(١) رواه الدارمى فى «النقض...» (١٠٥)، وابن خزيمة فى التوحيد (١٠٥-١٠٦)، والبيهقى فى الصفات رقم (٨٥١)، وأبو الشيخ فى «العظمة» رقم (٢٧٩)، وغيرهم وصحح إسناده الذهبى فى العلو (١٠٣ - مختصر)، وابن القيم فى اجتماع الجيوش (١٠٠).

(٢) رواه البخارى فى كتاب التوحيد من صحيحه (رقم-٧٤٢٠).

(٣) الفتوى الحموية (٥/ ٣٩ - فتاوى)،.

(٤) هو قتيبة بن سعيد بن جميل بن طريف، أبو رجاء البغلانى، ثقة ثبت، روى له الجماعة. مات سنة أربعين ومائتين عن تسعين سنة. انظر ترجمته فى: التقريب ص (٧٩٩).

(٥) مختصر العلو (١٨٧)، وانظر مقالة إسحاق بن راهويه فى نفس المصدر (١٩٤).

(٦) انظر الرد على الجهمية للدارمى ص (٦٦)، ورسالة الثغر للأشعرى (٧٥)، والتمهيد لابن =

الناس عليها، ما لم تَجْتَلْها الأهواء أو تغيرها الآراء، قال ابن قتيبة: «والأمم كلها عربيها وعجميها، تقول: إن الله فى السماء، ما تُرِكَتْ على فطرتها، ولم تُنقل عن ذلك بالتعليم»[١].

ثم هو كذلك ما قضت به العقول الصحيحة التى ترى كل شيء أسفلَ مذموما[٢].

ولم يزل على ذلك أمر الناس؛ يسلمون «بما اتفق عليه أهل القرون الثلاثة»[٣]، حتى أظهر الجعد قول النفاة، وعنه أخذه الجهم، وعن الجهم ظهر إنكار أن يكون الله - سبحانه - فى السماء دون الأرض، وإنكار العرش والكرسى، واستواء الرحمن على عرشه[٤]، ثم لم تزل المقالتان - الإثبات والتعطيل - تُعْرَفان منذ ذلك الحين، وحتى يوم الناس هذا.

فبقى على مقالة الإثبات أهلُ الحديث قاطبةً؛ قال الإمام أبو عثمان الصابونى[٥]

= عبد البر (٢/ ٨، ١٢ فتح البر)، والأربعين للذهبى (٤٣)، ومختصر العلو (٢٢٥، ٢٦٥، ٢٦٦)، ومختصر الصواعق لابن القيم (٤٤٩). وقد أغفل المقبلى ذلك كله، فادعى أن السلف لم يجيء عنهم فى صفة «الفوق» نفى ولا إثبات، وكَذَّبَ ابن تيمية فى «دعواه نسبة الإثبات إلى السلف»، انظر العلم الشامخ (١٦٣).

(١) تأويل مختلف الحديث (٢٤٠)، وانظر تأويل مشكل القرآن له (١٣١). وانظر: فتح البر بترتيب التمهيد (٢/ ١٢).

(٢) انظر الرد على الجهمية للإمام أحمد (٤٩).

(٣) انظر: فتح البارى لابن حجر (١٣/ ٤١٨).

(٤) انظر: التنبيه والرد للملطى (٩٩ -١٠٤) درء التعارض. . (٦/ ٢٦٦) نشأة الفكر للنشار (١/ ٣٣١، ٣٤٦-٣٤٩). ولم أقف للجعد على كلام فى خصوص مسألة العلو، وإن كان مذهبه العام فى النفى معلوما متفقا عليه بين المؤرخين.

(٥) الإمام شيخ الإسلام أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابونى، الخطيب المفسر المحدث الواعظ، الشافعى، كان مجمعا على أنه عديم النظير، وسيف السنة ودافع البدعة. (ت٤٤٩) انظر: طبقات الشافعية (٤/ ٢٧١-٢٩٢)، البداية (١٢/ ٨١).

«ويعتقد أهل الحديث ويشهدون أن الله سبحانه وتعالى، فوق سبع سموات، على عرشه؛ نطق به كتابه فى قوله عز وجل فى سورة الأعراف[١]: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ﴾ [يونس: ٣]. . . يثبتون له من ذلك ما أثبته الله تعالى، ويؤمنون به، ويصدقون الرب جل جلاله فى خبره، ويطلقون ما أطلقه الله سبحانه وتعالى من استوائه على العرش، ويُمرونه على ظاهره، ويَكِلُون علمه إلى الله، ويقولون: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]»[٢]. وهو قول الأئمة الأربعة الفقهاء[٣]. وهو كذلك قول ابن كُلَّاب[٤]، وكبار أصحابه؛ كأبى العباس القلانسى، والحارث بن أسد المحاسبى، والأشعرى[٥]، وكبار أصحابه: كأبى الحسن على بن مهدى الطبرى[٦]، والباقلانى[٧].

---

(١) كذا والآية المذكورة من سورة يونس، وانظر سورة الأعراف آية (٥٤).

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ضمن الرسائل المنيرية ١/ ١٠٩-١١٠)، وانظر: المقالات للأشعرى (١/ ٣٤٥)، أصول السنة لابن أبى زمنين (ق٢٨/ ب).

(٣) انظر: مختصر العلو للذهبى (١٣٦)، درء التعارض (٦/ ٢٦٣). وانظر: ما ذكره ابن القيم عن الأئمة الفقهاء وأتباعهم فى «الجيوش» ص ٤٥ وما بعدها.

(٤) انظر: المقالات (١/ ٣٥١)، أصول الدين للبغدادى ص (١١٣)، وقد نقل بعضَ نصوصه فى ذلك: ابن تيمية فى «الدرء» (٦/ ١١٩-١٢٢) (١٩٣-١٩٦)، وابن القيم فى «الجيوش» (١١١-١١٢).

(٥) انظر الإبانة (١٠٥-١٢٠) حيث عقد فصلا للاحتجاج لها، وانظر المقالات (١/ ٣٤٥، ٣٥٠)، رسالة الثغر (٧٥).

(٦) نقله عنه البيهقى فى الصفات (١/ ٣٠٨)، والذهبى فى العلو (٢٥٠-٢٥٢) - المختصر - ،وابن تيمية فى «بيان تلبيس» (٢/ ٣٣٥-٣٣٧)، ونقله د/ عبد الرحمن المحمود فى كتابه «موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٢/ ٥١٩-٥٢١) عن نسخة خطية من كتاب ابن مهدى «تأويل الأحاديث المشكلة. .» وذكر أنها فى مكتبة طلعت بالقاهرة مجموع (٤٩١).

(٧) التمهيد (٢٦٠-٢٦٢) - ت: مكارثى -، وانظر: درء التعارض (٦/ ٢٠٦-٢٠٧)، =

وهو أيضا قول الكرامية[١]، وسائر المجسمة[٢]، ونقل ابن رشد اتفاق الفلاسفة عليه[٣]. لكن ذكر ابن تيمية أن من الفلاسفة من ينازع فى ذلك، وأنهم فى هذه المسألة على قولين[٤].

وهو قول جمع من أئمة الصوفية، كالمحاسبى والجيلانى وغيرهما[٥]، لكن يبدو أن فيهم من ينازع فى ذلك، كالفلاسفة[٦].

وأما مقالة النفى فقد تقلدتها الجهمية والمعتزلة، وأوَّلَتْ وصفه بـ «العلى» و«المتعال» بعلو القهر أو القدرة، قالوا: «فأما (عالى) بمعنى ارتفاع المكان، فلا يُستعمل فيه سبحانه؛ لأن كونه فى الأماكن يستحيل عليه»[٧].

ثم اختلفوا فى علاقته - سبحانه - المكان؛ فجمهورهم قال: إن البارى بكل مكان، بمعنى أنه مدبر لكل مكان... وقال بعضهم: البارى لا فى مكان، بل هو على ما لم يزل عليه[٨].

= اجتماع الجيوش (١١٩-١٢١)، المحمود: السابق (٢/ ٥٣٨-٥٤٠).

(١) التبصير فى الدين (١٠١-١٠٢)، الملل والنحل(١/ ١٠٨-١٠٩، ١١٢)، وانظر ما دار بين ابن الهيصم وابن فورك فى ذلك عند السلطان محمود بن سبكتكين: الملل والنحل (١/ ٣١)، درء التعارض (٦/ ٢٥٣)، البداية والنهاية (١٢/ ٣٢)، وقارن بالتبصير، الموضع السابق.

(٢) شرح المحصل للطوسى (١٥٧)، وانظر شرح الفقه الأكبر (١١٦)، لمحات (١٧٤).

(٣) مناهج الأدلة (١٧٧)، وانظر: اجتماع الجيوش (١٣١-١٣٢).

(٤) انظر: درء التعارض (٦/ ٢٤٥، ٢٦٥، ٢٦٧)، لمحات (١٧٥-١٧٦).

(٥) انظر: فهم القرآن للمحاسبى (٣٤٦) وما بعدها، الغنية للجيلانى (١/ ٥٦-٥٧)، وأيضًا: اجتماع الجيوش (١٠٥-١١٠).

(٦) انظر: التعرف للكلاباذى (٤٨، ٥٢)، لمحات (١٧٤-١٧٥).

(٧) انظر المغنى لعبد الجبار (٥/ ٢١٤-٢١٥).

(٨) المقالات (١/ ٢٣٦-٢٣٧)، وانظر الإبانة (١٠٩-١١٠)، الفصل (٢/ ٩٦)، مقدمة المناهج (٧٤)، لمحات (١٧٣).

ويقترب الماتريدى من هذا الموقف حيث يتأول العلو بالرفعة، وينفى كونه تعالى فى مكان؛ لأن إثباته يستلزم الحاجة إليه، ولأنه كان ولا مكان، فهو على ما كان؛ إلَّا أنه يوجب القول بأن «الرحمن على العرش استوى» على ما جاء به التنزيل، وثبت فى العقل (؟!)، ثم لا يقطع على تأويله بشيء[1].

وقد اتجه الأشاعرة من بعد الباقلانى نحو النفى، بحيث لم يكد يخرج متأخروهم عما قرره المعتزلة قبلهم[2].

رأى الطبرى:

ربما كانت مسألة العلو، وما يتعلق بها من إثبات «العرش» و«الكرسى» ونسبة «الاستواء» و«النزول» إلى الله - تعالى - هى الوحيدة التى حكى ابن جرير فيها اختلاف المقالات فى غير موطن من تفسيره، فلقد حكى الخلاف فى معنى اسم الله - تعالى - «العلى» وفى حقيقة «الاستواء». . .

* فأما معنى اسم الله - تعالى - «العلى» فقد حكى الخلاف فيه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

قال: «واختلف أهل البحث فى معنى قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ﴾؛ فقال بعضهم: يعنى بذلك: وهو العلى عن النظير والأشباه، وأنكروا أن يكون معنى ذلك: وهو العلى المكان، وقالوا: غير جائز أن يخلو منه مكان، ولا معنى لوصفه بعلو المكان؛ لأن ذلك وصفه بأنه فى مكان دون مكان.

وقال آخرون: معنى ذلك وهو العلى على خلقه، بارتفاع مكانه عن أماكن

---

(١) التوحيد للماتريدى (٦٧-٧٧)، (١٠٥-١٠٦) وانظر: شرح الفقه الأكبر (٣٨و١١٤-١١٦)، مقدمة مناهج الأدلة (٧٨-٧٩).

(٢) انظر: الاعتقاد للبيهقى (١٩) الإرشاد للجوينى (٥٩-٦٠). أصول الدين (١١٢-١١٤) أساس التقديس ص (٣٠) وما بعدها خاصة (١٩٤-٢١٤)، لمحات (١٧٩-١٨٤).

خلقه؛ لأنه تعالى ذكره، فوق جميع خلقه، وخلقه دونه، كما وصف نفسه أنه على العرش، فهو عالٍ بذلك عليهم[١].

والطبرى، وإن لم يصرح بما «يختاره هو من ذينك القولين[٢]»، فلقد يبدو لنا أن القول الثانى، الذى هو قول أهل السنة، هو اختياره. ومن الأدلة على ذلك أنه ذكر قبل حكاية الخلاف، أن «العَلِىّ» «الفَعِيلُ» من قولك: «عَلا يعْلُو عُلُوًّا»، إذا ارتفع، فهو «عال وعلى» والعلى ذو الارتفاع على خلقه بقدرته[٣]. إلَّا أن قوله فى هذا النقل «بقدرته» يثير إشكالا حول دلالته على ما زعمنا، فهل يعنى بذلك أنه يفسر العلو والارتفاع بعلو «القدرة»، فيكون القول الأول فى تفسير «العلى» أقرب إلى أن يكون اختياره؟!!.

إن ذلك الاحتمال لا يعدم ما يؤيده من كلام ابن جرير، فلقد قال فى تأويل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام:١٨]. «يعنى تعالى ذكره، بقوله: ﴿وَهُوَ﴾ نفسه، يقول: والله الظاهر فوق عباده، ويعنى قوله: ﴿ٱلْقَاهِرُ﴾ المُذَلِّل المستعبِد خلقَه، العالى عليهم. وإنما قال: ﴿فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ لأنه وصف نفسه تعالى ذكره بقهره إياهم، **ومن صفة كل قاهر شيئًا أن يكون مستعليا عليه.**

فمعنى الكلام إذًا: والله الغالب عباده المذللهم، العالى عليهم بتذليله لهم، وخلقه إياهم، فهو فوقهم بقهره إياهم، وهم دونه»[٤].

(١) التفسير (٥/ ٤٠٦ ط شاكر).

(٢) وعدم تصريحه بما يختاره هنا هو مأخذ منهجى، لحظناه على ابن جرير مرات عديدة عند حكايته اختلاف أهل «البحث» حول مسألة كهذه، مع أن منهجه العام الذى اختطه لنفسه بيان الصحيح لديه مما يورده من خلاف: انظر التفسير (١/ ٧ شاكر).

(٣) التفسير (٥/ ٤٠٥) ط شاكر.

(٤) التفسير(١١/ ٢٨٨)، وانظر (١١/ ٤٠٨)، (١٣/ ٤٢) ط شاكر، وقد نقل البيهقى نحوا من ذلك عن الفراء، انظر: الأسماء والصفات (٢/ ٣٢٣)، وانظر أيضا: ابن كثير (٢/ ١٢٦).

وعلى حين يتأول النفاةُ هذه الآية، وآية النحل: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]. على فوقية القَدْر والقهر لا غير[١]، فلقد أطبق أهل الإثبات على الاستدلال بهما على علو الله عز وجل وارتفاعه على عرشه[٢]، بل ذكروا أن آية النحل لا تقبل التأويل، على تسليم أن تقبله غيرها؛ إذ لا يُعرف فى اللغة أن يقال: الذهب من فوق الفضة، والعالم من فوق الجاهل، وإنما يسوغ ذلك إذا كانت الفوقية مجردة من الحرف «من»[٣]. ولعله لذلك الملحظ لم يتصرف ابن جرير فى تأويلها بشىء، بل لم يزد على أن قال: «يخاف هؤلاء الملائكة التى فى السموات، وما فى الأرض من دابة، ربَّهم من فوقهم أن يعذبهم...»[٤].

إلَّا أننا، ومع ذلك كله، نعود على بدئنا لنقرر ترجح احتمال أن يكون القول الثانى فى تفسير «العلى» بعلو الله تعالى على عرشه، فوق جميع خلقه، هو اختيار الطبرى؛ لأنه أحظى بالشواهد والنصوص من كلام ابن جرير، فى غير ما موطن من تفسيره وسائر كتبه، ولأنه أيضا مقتضى منهاجه العام فى إثبات الصفات.

ومن أمثلة ذلك قوله فى تأويل قول الله تعال: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [الحج: ٦٢]: «العلى ذو العلو على كل شىء، هو فوق كل شىء، وكل شىء دونه»[٥].

---

(١) انظر: المغنى لعبد الجبار (٥/ ٢٨٨)، الكشاف للزمخشرى (٢/ ١٠)، تأسيس التقديس (٢٠٤، ٢٤٢)، إيضاح الدليل لابن جماعة (١٠٨-١٠٩).

(٢) انظر على سبيل المثال: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٤٩)، فهم القرآن للمحاسبى (٣٤٩- ٣٥٠)، الرد على الجهمية للدارمى (٤٠). وقد عقد البيهقى بابًا مستقلًا لها فى الأسماء والصفات (١/ ٣١٥).

(٣) انظر: مختصر الصواعق لابن القيم (٤٤٤)، شرح الطحاوية (٣٨١).

(٤) تفسير الطبرى (١٤/ ١١٧-١١٨) ط الفكر.

(٥) التفسير (١٧/ ١٩٦ ط الفكر)، وانظر (٢٩/ ٧٠) نفس الطبعة.

وفى تأويل: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك:١٧] قال: «وهو الله»(١) وهذه الآية أيضًا مما احتج به أهل الإثبات طُرّا على علو الله تعالى على خلقه(٢).

فإذا ما أضفنا إلى ذلك ما نورده فيما بعد، إن شاء الله، من موقف ابن جرير من «الاستواء» و«النزول» و«العرش» و«الكرسى»... بان لنا - صحة ما ادعينا.

ويبقى أن نشير هنا إلى أن كلمته الموهمة هذه «بقدرته» فى سياقها السالف ذكره، لا تبطل الاحتمال الذى رجحنا، بل لها مغزىً دقيقٌ طواه ابن جرير فيها طيًّا؛ وذلك أن من نفى علو الله - تعالى - على عرشه توهَّم أنه يلزم من إثباته تجويزُ الحاجة على الله - عز وجل -، فأراد ابن جرير بذلك دفع ذلك الوَهَم الذى كان أحد ذرائع النفاة، وبيانَ أن علو الله تعالى على عرشه، إنما هو بقدرته التى بها حمل العرش نفسه، وأمسك السموات والأرض. وهذا التوجيه يؤيده - أيضًا عبارة أخرى هى أوضح من هذه، فسر بها آية البقرة [٢٩] وسيأتى كلامه فيها بتمامه، ويهمنا هنا منه قوله: «علا عليهن فدبرهُنَّ بقدرته.»(٣).

ولعل من أسباب الإيهام فى عبارة ابن جرير هذه، ما يحاوله، فى غير موطن، من اختزال التعبير عن نوعَى العلو: علو القدر والمكانة، وهذا لا نزاع فيه، وعلو المكان الذى يأباه النفاة، فيحاول تقريرَ النوعين فى عبارة واحدة تصلح - بطبيعة الحال - للمعنيين؛ إذ هما متلازمان، لا متنافيان.

ومن شواهد ذلك قوله فى تأويل قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [الشورى: ٤].

---

(١) السابق (٢٩/ ٧) نفس الطبعة.

(٢) انظر: الإبانة للأشعرى (١٠٧)، شرح السنة للالكائى (٣/ ٣٨٨)، الأسماء والصفات للبيهقى (٢/ ٣٢٤-٣٣٠)، وانظر: مناهج الأدلة لابن رشد (١٧٧).

(٣) التفسير (١/ ٤٣٠) ط شاكر. فقوله: «بقدرته» متعلق بـ «دبرهن» كما هو ظاهر.

«وهو العلى - يقول: وهو ذو علو وارتفاع على كل شىء، والأشياء كلها دونه» وهذا كالصريح فى علو المكان، ثم يعود فيقول: «لأنهم فى سلطانه، جارية عليهم قدرته، ماضية فيهم مشيئته» وهذا انتقال إلى علو القهر والقدرة.

ثم فى تفسيره للآية التالية لها: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ﴾ يعود ليزيد المعنى الأول بيانا، وهو علو الله تعالى، على عرشه فوق سمواته، ويقوى فهمنا لمنهجه، ودعوانا فى مراده. قال: «وبنحو الذى قلنا فى ذلك قال أهل التأويل. ذكر من قال ذلك:

حدثنى محمد بن سعد... عن ابن عباس، قوله: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ﴾، قال: يعنى من ثِقَل الرحمن وعظمته تبارك وتعالى...[1].

حدثنا محمد بن منصور الطوسى، قال: حدثنا حسين بن محمد عن أبى معشر، عن محمد بن قيس قال: جاء رجل إلى كعب، فقال يا كعب، أين كان ربنا؟ فقال له الناس: دق[2] الله تعالى؛ أفتسأل عن هذا. فقال كعب: دعوه، فإن يك عالما ازداد علما، وإن يك جاهلا تعلم، سألت أين ربنا؟ وهو على العرش متكئ...»[3].

ولئن كان هذا النص - وقد اختصرت بعضه - ظاهر الدلالة فيما سقناه إليه، فإن لنا أن نشير هنا إلى ما سبق ذكر بعضه فى الباب الأول، من أخذنا على الطبرى شينه كتابه ببعض الإسرائيليات والروايات الواهية، والتى تخالف منهجه

---

(١) انظر ما سبق حول هذا الإسناد، وقد ورد من طريق أخرى عند أبى الشيخ فى العظمة، رقم (٢٣٦)، والحاكم فى المستدرك (٢/ ٤٤٢)، وفى إسناده خصيف بن عبد الرحمن، وهو صدوق سيئ الحفظ تغير بآخره، كما فى التقريب لابن حجر، فالأثر ضعيف بهذا الإسناد أيضا.

(٢) لم أقف لها على معنى يلائم السياق هنا لا فى اللسان ولا فى القاموس.

(٣) التفسير (٢٥/ ٧) ط الفكر.

هو نفسه؛ فإن أثر ابن عباس الذى ساقه هنا إسناده ضعيف جداً، وقد مر بنا التنبيه على ضعف ذلك الإسناد الدائر فى تفسيره. . . هذا فضلا عما فى قوله من «ثقل الرحمن» من نكارة، ولقد قال الحافظ الذهبى فى تعليقه على ما ورد فى بعض الروايات من أطيط العرش (أو الكرسى) - وهو أخف بكثير مما فى هذا الأثر، وليس من الصفات فى شىء، كما نسب لفظ الثقل هنا إلى «الرحمن» قال: «وليس للأطيط مدخل فى الصفات أبدا، بل هو كاهتزاز العرش لموت سعد، وكتفطر السماء يوم القيامة ونحو ذلك، ومعاذ الله أن نَعُدَّه صفة لله عز وجل، ثم لفظ الأطيط لم يأت من نص صحيح ثابت»[1].

وأما أثر كعب فضعيف الإسناد كذلك؛ محمد بن قيس والراوى عنه ضعيفان[2]. ثم هو لو صح ليس فيه حجة؛ لأن كعبا مع ثقته، من معادن الإسرائيليات.

وبعدُ، فإن ابن جرير يشير إلى أن هذه القضية، قضية علو الله تعالى، وكونه فى السماء، هى مما أعلم به موسى فرعون، ودعاه إليه، فى تأويل قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر:٣٦-٣٧] يقول: «معناه: لعلى أبلغ من أسباب السموات أسبابا أتسبب بها إلى رؤية إله موسى؛ وإنى لأظن موسى كاذبا فيما يقول ويدعى؛ من أن له فى السماء ربا أرسله إلينا»[3].

---

(١) العلو للذهبى (١٢٤-مختصره).

(٢) انظر ترجمتيهما فى التقريب لابن حجر رقم (٦٢٨٦) و(٧١٥٠)، وانظر: العظمة لأبى الشيخ رقم (٢٣٤)، وحاشية محققه (٢/ ٦١٢) والرد على الجهمية للدارمى رقم (٨٨)، فهذا ضعف إسناده، فضلا عما تضمنه هذا الأثر من ألفاظ منكرة.

(٣) انظر التفسير (٢٤/ ٦٤-٦٦)، وقارن التوحيد لابن خزيمة (١١٥).

وهذا المعنى يؤكد ما سبق نقله من إخبار الأنبياء أممهم بذلك، وهو ما اشتهر عند أهل الإثبات الاستدلال به، ويؤكده أحد متقدميهم - قبل ابن جرير - وهو الحارث المحاسبى بقوله: «ولو أن موسى عليه السلام أخبره أنه فى كل مكان بذاته، لطلبه فى الأرض وفى بيته وبدنه، ولم يتعز ببنيان الصرح»(١).



(١) فهم القرآن للمحاسبى (٣٥٢)، وانظر نحوا من هذا الاستدلال عند الدارمى فى الرد على الجهمية (٤٤-٤٥)، وابن عبد البر فى التمهيد (٢/ ١١١) فتح البر.

الاستواء على العرش:

جاء ذكر استواء الله - تعالى - على عرشه فى سبع آيات من القرآن[١]، كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه:٥]، وذكر الاستواء من غير ذكر العرش فى موضعين[٢].

وكذا ورد أن لله عرشا عظيما: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ۩ ۝٢٦﴾ [النمل:٢٦-التوبة:١٢٩][٣]، وأن لله - تعالى - ملائكة تحمل عرشه، وملائكة تحف من حوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [غافر:٧].

وبالجملة، فذكر العرش فى القرآن والأخبار النبوية المتواترة[٤]، أكثر من أن يحاط به هنا، قال الذهبي: «والقرآن مشحون بذكر العرش، وكذلك الآثار، بما يمتنع أن يكون - مع ذلك - أن المراد بذلك الملك[٥]، فدع المكابرة والمراء، فإن المراء فى القرآن كفر، ما أنا قلتُه، بل المصطفى ﷺ قاله»[٦].

وقال البيهقى: «وأقاويل أهل التفسير على أن العرش هو السرير، وأنه جسم مجسَّم، خلقه الله تعالى، وأمر ملائكته بحمله، وتعبدهم بتعظيمه والطواف

---

(١) انظر سورة: (الأعراف / ٥٤)، يونس (٣)، والرعد (٢)، وطه (٥)، والفرقان (٥٩)، السجدة (٤)، والحديد (٤).

(٢) فى سورتى (البقرة:٢٩)، وفصلت (١١).

(٣) والعظيم فى الآيتين بالحجر، صفة للعرش.

(٤) انظر نص الذهبى على تواترها فى «مختصر العلو» (١٠٥، ١٠٩).

(٥) على ماذهب إليه النفاة.

(٦) مختصر العلو (١٠٠)، والحديث الذى ذكره رواه أحمد وأبو داود وغيرهما، وصححه الذهبى فى نفس الكتاب ص (٨٠-مختصر)، وانظر تعليق الألبانى ص (٨١، ١٠١)، وجامع بيان العلم لابن عبد البر (٢/ ٩٢).

به . . . ، وفى أكثر هذه الآيات[١]، دلالةٌ على صحة ما ذهبوا، وفى الأخبار والآثار الواردة فى معناه دليل على صحة ذلك»[٢].

فاستدل أهل الإثبات - من ثَمَّ - بهذه النصوص البيِّنة على إثبات علو الله - تعالى - واستوائه على عرشه، وهو - أعنى الاستواء - عند أكثرهم من الصفات الفعلية الخبرية، التى لا تعلم إلَّا بالسمع، بينما يعلم العلو بالسمع والعقل معا.

وقد تمحل النفاة تأويلات عدةً، مستنكرة أو مستكرهة، لمعنى «الاستواء» مرة، و«للعرش» أخرى، و«لمن أسند إليه الاستواء» مرة ثالثة؛ «فالمشهور عنهم ما حكاه الأشعرى عنهم، وبدعهم وضللهم فيه [أنه] بمعنى استولى، أى: ملك وقهر، وقالت فرقة منهم بل معنى: [ذلك] قصد وأقبل على خلق العرش.

وقالت فرقة أخرى: بل هو مجمل فى مجازاته يحتمل خمسة عشر وجها، كلها لا يعلم أيها المراد، إلَّا أنا نعلم انتفاء الحقيقة عنه بالعقل. . »[٣]!!

وأما أهل الإثبات، فالاستواء عندهم على ظاهر معناه المعلوم من اللغة، إلا أنه «لا يقال لله: إنه على العرش كمخلوق على مخلوق، ولكن مَلِكٌ كريم خالق غير

---

(١) يعنى التى ذكرت العرش.

(٢) الأسماء والصفات (٢/ ٢٧٢)، وذكر ابن تيمية أن العرش ثابت بالكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها. انظر: الفتاوى (٥/ ٥٨٤).

(٣) مختصر الصواعق المرسلة، لابن القيم (٣٧٩-٣٨٠)، ثم أبطل ابن القيم دعوى النفاة من اثنين وأربعين وجهًا. انظر: السابق (٣٨٠-٤٠١). وانظر أيضًا: الإبانة للأشعرى (١٠٨) وما بعده، والمقالات له (١/ ٢٣٧). ومن المفارقات فى هذه المسألة ما وقع لأبى بكر ابن العربى؛ حيث تبنى فى «العواصم» (ص٢١٤) القول بأن العرش والاستواء مجملان فى مجازاتهما، وهو ما رده عليه ابن القيم فى الصواعق (٣٩٧ - مختصر)، فى حين أنه - أى ابن العربى - يقول فى أحكام القرآن (٣/ ١٥٤٢): «. . . فهذا محمد - ﷺ - ما عصى ربه، لا حال الجاهلية ولا بعدها. . . ليصلح أن يقعد معه على كرسيه» ا.هـ فأثبت الكرسى، والقعود عليه، وأثبت إقعاده النبى معه؟!!.

مخلوق، على عرش عظيم مخلوق»[١].

ثم القول فى كيفية الاستواء - عند أهل الإثبات - كالقول فى كيفية سائر صفات الله - تعالى - وأفعاله فلا يعلمه إلَّا الله، تعالى. ومن أشهر مقالاتهم فى ذلك قول الإمام مالك:

«الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[٢].

قال الذهبى، تعليقًا على هذه المقالة: «وهو قول أهل السنة قاطبة: أن كيفية الاستواء لا نعقلها، بل نجهلها، وأن استواءه معلوم كما أخبر فى كتابه، وأنه كما يليق به، ولا نتعمق ولا نتحذلق، ولا نخوض فى لوازم ذلك نفيا ولا إثباتا، بل نسكت ونقف كما وقف السلف، ونعلم أنه لو كان تأويل، لبادر إليه الصحابة والتابعون، ولما وسعهم إقراره وإمراره والسكوت عنه، ونعلم يقينا، مع ذلك، أن الله جل جلاله، لا مثل له فى صفاته، ولا فى استوائه، ولا فى نزوله، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا»[٣].

ومما يدل على أن ما يقوله أهل الإثبات هو مراد الإمام مالك بمقولته تلك، تصريحه بكون الله تعالى فى السماء دون غيرها من الأماكن، فقال: «الله فى السماء، وعلمه فى كل مكان، لا يخلو من علمه مكان[٤] ففرق بين كون الله

---

(١) الدارمى: النقض على بشر (٧٧-٧٨).

(٢) أخرج هذه المقالة عن مالك: الدارمى: فى الرد على الجهمية رقم (١٠٤)، والبيهقى فى الصفات رقم (٨٦٧)، واللالكائى رقم (٦٦٤)، وغيرهم. وقال الذهبى فى العلو (١٤١- مختصر): «هذا ثابت عن مالك» ا.هـ وجود إسناده ابن حجر فى فتح البارى (١٣/ ٤١٧).

(٣) مختصر العلو (١٤١-١٤٢).

(٤) روى ذلك عن مالك: عبد الله بن أحمد فى السنة (٥، ٣٤)، والآجرى فى الشريعة رقم (٦٩٥)، واللالكائى (٦٧٤) وقال الألبانى: سنده صحيح ا.هـ مختصر العلو (١٤٠).

تعالى فى سمائه، وشمول علمه لكل مكان[١].

رأى الطبرى:

حكى الطبرى الخلاف فى تأويل قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩]؛ هل الاستواء هنا بمعنى الإقبال، أو بمعنى تحول الفعل، أو بمعنى العلو؟ ثم حكى - أيضًا - اختلاف متأولى الاستواء بمعنى العلو والارتفاع، فى الذى استوى إلى السماء: هل هو الله - تعالى - خالقها ومُنشِؤها، أو هو الدخان الذى جعله الله للأرض سماءً؟[٢].

وقبل أن يذكر ابن جرير ما يختاره من هذه الأقوال، ذكر بعض الوجوه التى يُحمل عليها الاستواء فى كلام العرب؛ فمنها: «انتهاء شباب الرجل وقوته، فيقال، إذا صار كذلك: قد استوى الرجل، ومنها: أقبل فلان على فلان بما يكرهه ويسوؤه بعد الإحسان إليه. ومنها الاحتياز والاستيلاء، كقولهم: استوى فلان على المملكة، بمعنى احتوى عليها وحازها[٣]. ومنها العلو والارتفاع، كقول القائل: استوى فلان على سريره، يعنى به علوه عليه».

ثم أعقب الطبرى ذلك بقوله: «وأولى المعانى بقول الله، جل ثناؤه: ﴿ثُمَّ

---

(١) انظر الفتوى الحموية - ضمن الفتاوى لابن تيمية (٥/ ٤١-٤٢).

(٢) انظر: التفسير (١/ ٤٢٨-٤٢٩) ط شاكر. وقد روى هذا القول الأخير عن ابن عباس، لكن إسناده ضعيف جدًا؛ فيه متهمون بالكذب. وانظر: الصفات للبيهقى (٢/ ٣١١-٣١٣) حيث بين ضعف إسناده.

(٣) وهذا المعنى أنكره ابن الأعرابى فى اللغة، وقال أيضا: لا يقال استولى على الشىء إلّا أن يكون له مضاد. انظر: اللالكائى (٣/ ٣٩٩)، لسان العرب (٣/ ٢١٦٤). مع ملاحظة أنه ليس فيه ذكر الاستواء على العرش، وليس فيه أيضًا أن ابن جرير يقبل ذلك المعنى، وغاية الأمر أن ابن جرير يجمع هنا ما قيل فى معنى الاستواء من حيث اللغة.

﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ﴾: علا عليهن وارتفع، فدبرهن بقدرته، وخلقهن سبع سموات»[١]

وإذا كان ابن جرير قد ذكر الخلاف فى معنى «الاستواء» فى هذا الموضع، فإنه لا يذكر فى باقى المواضع إلّا قولا واحدا هو الذى ارتضاه: «الرحمن على عرشه ارتفع وعلا»[٢].

ومعرفة ذلك والإيمان به، واحد من الأصول التى بنى عليها «معتقده» - صريح السنة - قال: «وحسب امرئ من العلم به والقول فيه أن ينتهى إلى قول الله - عز وجل ثناؤه - الصادق، . . . ويعلم أن ربه على العرش استوى»[٣].

وهذا المعنى الذى اختاره ابن جرير هو المروى عن جمع من أئمة السلف والمفسرين، وعلماء اللغة:

أما السلف: فقد روى عن ابن عباس[٤] ومجاهد[٥]، وأبى العالية[٦]، والربيع ابن أنس[٧]، ونقله أبو الفضل التميمى عن الإمام أحمد[٨]، والبغوىُّ عن أكثر المفسرين[٩]، وابنُ بطَّال عن أهل السنة[١٠]، وحكى ابن القيم إجماع السلف

---

(١) التفسير (١/ ٤٢٩-٤٣٠).

(٢) السابق (١٦/ ١٣٨) ط الفكر، وانظر (١٦/ ٣٢٥) ط شاكر و(١٩/ ٢٨)، (٢٤/ ٩٨)، (٢٧/ ٢١٦) ط الفكر.

(٣) صريح السنة ص (٢٧) ط الكويت.

(٤) حكاه عنه الفراء، كما فى «الصفات» للبيهقى (٢/ ٢١٠) و«اللسان» (٣/ ٢١٦٣)، ونقله عنه كذلك البغوى، كما فى «فتح البارى» (١٣/ ٤١٦).

(٥) ذكره عنه البخارى فى «صحيحه» (١٣/ ٤١٤ - فتح).

(٦) كما فى المصدر السابق نفسه.

(٧) كما فى تفسير الطبرى (١/ ٤٢٩) ط شاكر.

(٨) انظر: اعتقاد الإمام أحمد لأبى الفضل التميمى (ق ٥٤ أ).

(٩) كما فى فتح البارى (١٣/ ٤١٦).

(١٠) شرح صحيح البخارى - مخطوط بدار الكتب ج٤ (ق ٢٢٩/ ب).

عليه[١].

وأما علماء اللغة وأئمتها: فمنهم: الخليل بن أحمد (١٧٠هـ)[٢]، والفراء[٣] (٢٠٧ هـ)، وأبو عبيدة معمر بن المثنى[٤] (٢١٠هـ)، والأخفش[٥] (٢١٥ هـ)، وابن الأعرابى[٦] (٢٣١ هـ)، وثعلب[٧] (٢٩١هـ)، ونفطويه[٨] (٣٢٣)،

---

(١) مختصر الصواعق (٣٨٠).

(٢) كما فى التمهيد لابن عبد البر (٢/ ١٠ - فتح البر)، والعلو للذهبى (١٧١- مختصر)، وترجمة الخليل فى مراتب النحويين لأبى الطيب (٥٤ -٧٠)، وطبقات الزبيدى (٤٧-٥١).

(٣) حكاه عن ابن عباس وجوزه فى كلام العرب، انظر الصفات للبيهقى (٢/ ٣١٠)، واجتماع الجيوش (١٠٤)، وترجمته فى المراتب (١٣٩-١٤١)، والطبقات (١٣١-١٣٢).

(٤) كما فى مجاز القرآن له (١/ ٢٧٣)، وعنه ابن عبد البر (٢/ ٩- فتح البر)، والبغوى فى تفسيره، كما فى اجتماع الجيوش (١٠٤)، وذكر ابن القيم أن ابن جرير رواه عنه، ولم أقف عليه فى تفسيره للآية التى ذكرها ولا فى غيرها. وانظر ترجمته فى الطبقات (١٧٥-١٧٨)، والمراتب (٧٧، ٧٩).

(٥) كما فى تهذيب اللغة للأزهرى (١٣/ ١٢٥)، لسان العرب (٣/ ٢١٦٤)، واجتماع الجيوش (١٠٥)، وانظر ترجمته فى المراتب (١١١-١١٢)، والطبقات (٧٢-٧٤).

(٦) رواه عنه البيهقى فى الصفات (٢/ ٣١٤)، واللالكائى رقم (٦٦٦)، وابن عرفة فى الرد على الجهمية، كما فى الجيوش (١٠٤)، وترجمته فى المراتب (١٤٧)، والطبقات (١٩٥-١٩٧).

(٧) رواه عنه اللالكائى - فى تفسير «الرحمن على العرش استوى» رقم (٦٦٧)، وعنه الذهبى فى العلو (٢٣٠- مختصر). وترجمته فى المراتب (١٥١-١٥٣)، وطبقات (١٤١-١٥٠).

(٨) له كتاب فى الرد على الجهمية، أنكر فيه أن يكون «استوى» بمعنى «استولى»، كذا قال ابن القيم فى «الجيوش» (١٠٤)، وانظر رقم (٥)، وانظر ترجمته فى الطبقات (١٥٤). والبداية والنهاية (١١/ ١٩٥).

وغيرهم . . . ومن الناسُ إلّا أولئك؟!! فلا غَرْوَ أن نقل ابن القيم إجماع أهل اللغة على أن «استوى على . .» معناه العلو والارتفاع . »[١].

وأما النفاة الذين تأولوا الاستواء بالإقبال، فيرى ابن جرير أنهم أخطأوا فى أمرين:

الأول: أنهم عدلوا عن تأويل الاستواء بالعلو، وهو معناه المعروف المشهور فى لغة العرب، إلى أن تأولوه «بالمجهول من تأويله، المستنكر»؛ يعنى بذلك: تأويل الاستواء بالإقبال، وهذا خلاف الواجب فى تأويل كلام الله تعالى[٢].

الثانى: أن من تأول الاستواء بالإقبال «لم يَنْجُ مما هرب منه!! فيقال له: زعمت أن تأويل قوله: ﴿ٱسۡتَوَىٰٓ﴾: أقبل، أفكان مدبرًا عن السماء فأقبل إليها؟!»[٣].

❁ ❁ ❁

(١) الصواعق المرسلة (٣٨٠- مختصر)، وقد يبدو غريبا فى ضوء ذلك أن يقول د/ النشار (١/ ٣٤٧): «قد كان من المعروف عند العرب أن الاستواء هو الاستيلاء».

(٢) راجع ما مضى فى الباب الأول حول ضوابط التأويل عند الطبرى. وموقف ابن جرير هنا مما يؤكد ما أشرنا إليه من قبل من أنه لا يقر صحة كل ما أجمله للاستواء من معانٍ، وإنما كان همه جمع ما قيل.

(٣) التفسير (١/ ٤٠٣) ط شاكر.

★ الكرسى:

لم يذكر الكرسى فى القرآن مضافا إلى الله - تعالى - إلَّا فى آية واحدة عرفت باسمه هى آية الكرسى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ الآية [البقرة: ٢٥٥] وصح إخبار النبى ﷺ عنها أنها أعظم آية فى كتاب الله[١].

وقد جاء ذكر الكرسى أيضا فى غير واحد من الآثار. قال ابن تيمية: «الكرسى ثابت بالكتاب والسنة وإجماع جمهور السلف»[٢].

فأما أهل الحديث فقالوا: إنه جسم مخلوق، كما أن العرش جسم مخلوق، وأنه بين يدى العرش... على ما ذُكِر فى بعض الآثار[٣]. قال ابن القزوينى[٤] «ومن قال: العرش مُلْكُ[٥]، أو الكرسى ليس بالكرسى الذى يعرفُ الناسُ فهو مبتدع...»[٦].

---

(١) كما فى صحيح مسلم (٨١٠) من حديث أُبَى بن كعب.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٥/ ٥٨٤).

(٣) انظر: أصول السنة لابن أبى زمنين (ق ٢٨/ ب).

(٤) هو: على بن عمر بن محمد بن الحسن، أبو الحسن الحربى البغدادى الشافعى، ذكر ابن السبكى أن ابن الصلاح أفرده بترجمة، وقال فيها: «.... جميع الناس فى عصره أجمعوا، مع اختلاف آرائهم وتشعب أنحائهم، على حسن معتقد هذا الشيخ، وزهده وورعه» ا.هـ، (ت٤٤٢هـ) انظر ترجمته فى: طبقات الشافعية (٥/ ٢٦٠-٢٦٦)، البداية والنهاية (١٢/ ٦٦).

(٥) كذا، ولعل ضَبْطها كما ذكرت، أو تكون: الملك. وانظر أيضا السنة لعبد الله بن أحمد (٧١)، وما نقله ابن تيمية عن الإمام أبى نعيم، فى «الحموية» -فتاوى- (٥/ ٦٠).

(٦) نقله عنه الأصبهانى فى «الحجة» (١/ ٢٤٩). مراده بقوله: «الذى يعرف الناس»: أن الكرسى معلوم من لغة العرب، كما قال الإمام مالك: الاستواء معلوم. وهو بذلك يرد على من يتأول الكرسى بما ينفى حقيقته. أما كيفية هذا الكرسى فلم يعرض لها هذا النص بشىء، ويكفيه بعدًا عن كراسى الناس أنه وسع السموات والأرض، مع اعتبار أن =

ثم كان إثبات الكرسى، على ما جاءت به النصوص، أحد ما استدل به أهل الإثبات على أن الله - تعالى - عالٍ على الأشياء، فوق عرشه المجيد، غير حال فى الأمكنة[١].

وأما الجهمية ومن تبعهم على مقالة النفى، فأنكروا أن يكون لله كرسى بين يدى عرشه، وربما تأولوا الآية بالمُلك، أو بالعلم[٢]، وصارت هذه المسألة - كما يفهم أيضا من كلام ابن القزوينى السابق - واحدة من مسائل الخلاف العديدة بين الفريقين، وإن يكن رأىُ كل منهما متمشيا مع منهجه العام فى الفهم والاستدلال.

رأى الطبرى:

حكى ابن جرير فى تفسيره لآية الكرسى الخلاف فى تأويلها. قال:

«اختلف أهل التأويل فى معنى الكرسى الذى أخبر الله - تعالى ذكره - فى هذه الآية أنه وسع السموات والأرض؛ فقال بعضهم: هو علم الله - تعالى

= الكرسى ليس من صفات الله أصلًا، وإنما هو مخلوق عظيم من مخلوقاته تعالى التى اختصها لنفسه.

(١) انظر: العلو للذهبى (١٢١- مختصره)، وانظر تعليق الألبانى عليه (١٢٢-١٢٣)، وقارن درء التعارض (٦/ ٢٤٨-٢٤٩). وأيضًا: نشأة الفكر (١/ ٣٤٨) حيث يرى د/ النشار أن الجهم لم ينكر الكرسى لله، كما تذكر الآية، وإنما ينكر الكرسى المادى الذى تَصَوَّرهُ المشبهة والمقاتلية من أتباع مقاتل بن سليمان (!!)، تحت تأثير يهودى ومسيحى، ومزدكى (!!) ا.هـ مع أن هذا الموقف (المقاتلى..) هو الذى تدل عليه النصوص وأجمع عليه أهل الحديث والسنة.

(٢) انظر: نقض الدارمى على بشر (٧١)، التنبيه والرد، للملطى (١٠٣)، وقارن: الكشاف (١/ ٣٠١).

ذكره... عن ابن عباس قال: كرسيه علمه[١].

وقال آخرون: الكرسى موضع القدمين... [ثم رواه عن أبى موسى وغيره][٢]. وقال أبو ذر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**ما الكرسى فى العرش إلَّا كحلقة من حديد، ألقيت بين ظهرى فلاة من الأرض**»[٣].

وقال آخرون: الكرسى هو العرش نفسه... [ثم رواه عن الحسن][٤].

---

(١) رواه من طريق جعفر بن أبى المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس به، والأثر من نفس الطريق عند ابن مندة فى الرد على الجهمية رقم (١٦). وأعلَّه بجعفر هذا، والدارمى فى نقضه على بشر ص (٧١) وأعله بنفس العلة. وجعفر هذا، صدوق يَهِمُ، كما فى التقريب رقم (٩٦٨)، وذكر ابن مندة أنه لم يُتابَع على روايته هذه، وقال: ليس هو بالقوى فى سعيد بن جبير ا.هـ الرد على الجهمية (٤٥-٤٦). فمثله لا تحتمل مخالفته للثقات، ولهذا قال الشيخ أحمد شاكر فى «عمدة التفسير» (٢/ ١٦٢): إسناده جيد، لكنه شاذ بمرة، مخالف للثابت الصحيح عن ابن عباس» ا.هـ وانظر ترجمة جعفر فى: الميزان (١/ ٤١٧)، التهذيب (١/ ٣٨٨). وقارن تعليق الأرناؤوط على الطحاوية (٣٧١).

(٢) ورواه أيضا ابن مندة فى الرد على الجهمية رقم (١٧)، وأبو الشيخ فى العظمة رقم (٢٤٥)، والبيهقى فى الصفات رقم (٨٥٩)، وذكر محققه أن فى إسناده انقطاعا بين أبى موسى والراوى عنه.

(٣) خرجه الطبرى من طريق عبد الرحمن بن زيد عن أبى ذر، وهو إسناد ضعيف جدا، وانظر التعليق على الطحاوية (٢٧٠)، والصفات للبيهقى (٢/ ٢٩٩-٣٠٢)، وصححه الألبانى فى الصحيحة (رقم -١٠٩) لطرق أوردها، وفى تصحيحه نظر؛ فليس فى طرقه التى أوردها ما يصلح لتحسينه، بَلْهَ تصحيحه.

* تنبيه: قال الألبانى عند ذلك الحديث: «اعلم أنه لا يصح فى صفة الكرسى غير هذا الحديث» ا.هـ الصحيحة (١/ ٢٢٦). وقد أسلفت أن فى تصحيحه نظرًا.

(٤) من طريق جويبر عن الضحاك عنه. قال الشيخ أحمد شاكر: «جويبر بن سعيد الأزدى ضعيف جدًا، فهذا القول إذن غير ثابت عن الحسن» ا.هـ من عمدة التفسير (٢/ ١٦٣ حاشية).

قال أبو جعفر: ولكل قول من هذه الأقوال وجه ومذهب، غير أن الذى هو أولى بتأويل الآية ما جاء به الأثر عن رسول الله ﷺ وهو ما حدثنى به... عن عبد الله بن خليفة قال: أتت امرأة إلى النبى ﷺ فقالت: ادع الله أن يدخلنى الجنة. فعظَّم الرب تعالى ذكره، ثم قال: «**إن كرسيه وسع السموات والأرض، وإنه ليقعد عليه فما يفضل منه مقدار أربع أصابع، ثم قال بأصابعه فجمعها، وإن له أطيطًا كأطيط الرحل الجديد إذا رُكِب من ثِقَله....**»[١].

وأما الذى يدل على صحته ظاهر القرآن فقول ابن عباس الذى رواه جعفر بن أبى المغيرة عن سعيد بن جبير عنه أنه قال: هو علمه. وذلك لدلالة قوله - تعالى ذكره -: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾ على أن ذلك كذلك؛ فأخبر أنه لا يؤوده حفظ ما علم وأحاط به، مما فى السموات والأرض، وكما أخبر عن ملائكته أنهم قالوا فى دعائهم: ﴿رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا﴾ [غافر:٧] فأخبر، تعالى ذكره، أن علمه وسع كل شىء، فكذلك قوله: ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ﴾[٢].

قال أبو جعفر: وأصل الكرسى العلم، ومنه قيل للصحيفة يكون فيها علم مكتوب: كراسة، ومنه...»[٣].

إن ما وقع فيه ابن جرير هنا من الاضطراب بين أن يكون الأوْلى فى معنى الآية

---

(١) ورواه الدارمى فى نقضه على بشر (٧٤)، وعبد الله بن أحمد فى السنة (٧١)، ووصله ابن جرير بعده، وابن خزيمة (١٠٦)، وأبو الشيخ (رقم١٩٣) وغيرهم، ومداره على عبد الله ابن خليفة. قال الذهبى: لا يكاد يعرف وقد سبق قولُ الذهبى: «لفظ الأطيط لم يأت من نص ثابت» ا.هـ من العلو (١٢٤- مختصر) وقال الألبانى عن هذا الحديث: «منكر»، الضعيفة رقم (٨٦٦).

(٢) انظر نقد الشيخ / محمود شاكر - رحمه الله - لهذا الاستدلال من الطبرى، والذى وصفه - بعد نقده - بأنه ضعيف جدًا. حاشية (٥/ ٤٠١).

(٣) تفسير الطبرى (٥/ ٣٩٧-٤٠٢).

أن الكرسى موضع القدمين؛ لمجىء الأثر به، وأن يكون معناه «العلم» لدلالة ظاهر القرآن عنده عليه، إن هذا الاضطراب سببه - فيما يبدو لى - تعارض أصلين من أصول التأويل والاستنباط عند ابن جرير؛ فهو يقدم - فى تأويله للآيات - القول الذى يدل على صحته الأثر، وهنا قد صح الأثر، عنده، بأحد الأقوال. ويقدم أيضا ما يدل السياق وظاهر الكلام عليه، وهنا قد دل السياق وظاهر الكلام - عنده أيضا - على قول آخر سوى الأول. فحاول ابن جرير أن يجمع بين القولين، وهو مسلك نجده عنده كثيرًا، حينما تتعدد الأقوال من غير تناقض[1]، بيد أنه لم يُوَفَّق هذه المرة؛ لبُعْدِ ما بين القولين، فخرج منهما بهذا الاضطراب!!

وبعد، فلا الأثر الذى اعتمده صحيح، ولا الظاهر الذى ادعاه ظاهر، ولا يسلم له حتى بحثه اللغوى فى معنى الكرسى[2].

وأيًّا ما كان الأمر، فحسبنا من كلام ابن جرير هنا أنه يثبت «الكرسى» على ما جاء به الأثر عن رسول الله ﷺ على حد قوله، بغض النظر عما إذا كان هو المراد بهذه الآية، كما يقوله أهل الإثبات، وكما هو الصحيح، أو كان يثبته بما ورد فيه من الآثار. ولذلك، فهو لمَّا حكى فى «تاريخه» الخلاف فى «بدء الخلق» قال: «وقد قيل: إن الذى خلق ربُّنا عز وجل بعد القلم الكرسىُّ، ثم خلق بعد الكرسى العرش. . .».

---

(١) انظر هذا المسلك فى التفسير: (٥/ ٥٧٦-٥٧٩)، (١١/ ٤٣٠)، (١٣/ ٣٣٧-٤٧٢) ط شاكر، ومواضع أخرى كثيرة منه.

(٢) ولهذا قال ثعلب: «الكرسى ما تعرفه العرب من كراسى الملوك» ا. هـ وهو قول الزجاج والأزهرى أيضا. انظر لسان العرب (٥/ ٣٨٥٥)، وانظر: الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة ص (٤٨)، وتعليقات الشيخ محمود شاكر على هذا البحث عند الطبرى (٥/ ٤٠١، ٤٠٢).

وأما ما رواه عن ابن عباس أنه قال «كرسيه علمه» فهو، مع ضعفه، مخالف لما صح عنه. قال الإمام أبو منصور الأزهرى: «والصحيح عن ابن عباس فى «الكرسى» ما رواه عمار الدُّهْنِيّ عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال: الكرسى موضع القدمين، وأما العرش فإنه لا يُقْدَرُ قدرُه[١]. قال: وهذه رواية اتفق أهل العلم على صحتها، ومن روى عنه فى الكرسى أنه العلم فقد أبطل..»[٢].



(١) روى ذلك عن ابن عباس: ابن مندة، فى الرد على الجهمية، رقم (١٥)، وابن خزيمة فى التوحيد (١٠٧، ١٠٨)، والحاكم (٢/ ٢٨٢) وصححه على شرط الشيخين، ووافقه الذهبى، وأبو الشيخ فى العظمة رقم (٢١٦) وغيرهم كثير، وقال الذهبى: «رواته ثقات» ا.هـ العلو (١٠٢-مختصر)، وصححه أيضا الشيخ أحمد شاكر فى «عمدة التفسير» (٢/ ١٦٣)، والألبانى فى: مختصر العلو (١٠٢)، وانظر حاشية محقق العظمة، لأبى الشيخ (٢/ ٥٨٢) هـ (٤).

(٢) نقله عنه فى اللسان (٥/ ٣٨٥٥)، وانظر: عمدة التفسير (٢/ ١٦٣) - هامش. وانظر نحوا من مقالة الأزهرى، للدارمى فى «النقض على بشر» (٦٧) و(٧١).

★ النزول:

كان من أدلة أهل الإثبات على علو الله - تعالى - على خلقه، ما ثبت فى نزوله - سبحانه - إلى السماء الدنيا. كالذى رواه أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال: **«ينزل ربنا - تبارك وتعالى - كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول: من يدعونى فأستجيب له؟ من يسألنى فأعطيه؟ من يستغفرنى فأغفر له»**[(١)] وفى رواية - لمسلم -: **«...فيقول: أنا الملك، أنا الملك، من...»**[(٢)]، وفى حديث رفاعة الجهنى: **«ينزل الله إلى السماء الدنيا، فيقول: لا أسال عن عبادى أحدا غيرى...»**[(٣)].

وهذه الروايات - روايات النزول - لا مطعن فى ثبوتها؛ إذ قد رواها بضع وعشرون صحابيا[(٤)]، ولذا جزم بتواترها جمع من أهل العلم، منهم الحافظ عبد الغنى المقدسى[(٥)]، وابن القيم والذهبى[(٦)]. وقد تظاهرت جميعها على إثبات «أن الله - عز وجل على عرشه فى السماء دون الأرض»[(٧)]، لاسيما رواية مسلم

---

(١) رواه البخارى (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨) وغيرهما.

(٢) صحيح مسلم رقم (١٦٩)(٧٥٨).

(٣) رواه أحمد (٤/ ٦)، والدارمى فى النقض (١٩-٢٠)، والآجرى رقم (٧٥٣-٧٥٥)، وابن ماجه (١٣٦٧)، وابن خزيمة (١٣٢-١٣٣)، والدارقطنى فى النزول (٦٩) وغيرهم. وصححه الألبانى فى «إرواء الغليل) (٢/ ١٩٨).

(٤) انظر: الحجة للأصبهانى (١/ ٢٨٧) مختصر الصواعق (٤٦٣).

(٥) هو الحافظ عبد الغنى بن عبد الواحد بن على بن سرور المقدسى، صاحب التصانيف المشهورة، منها: الكمال فى أسماء الرجال، وغيره (٥٤١-٦٠٠هـ) وانظر فى ترجمته: البداية (١٣/ ٤٢-٤٣).

(٦) انظر نصوصهم على الترتيب: عقيدة الحافظ عبد الغنى (٣٢)، تهذيب سنن أبى داود (٧/ ١٠٧)، مختصر العلو (١١٦).

(٧) أصول السنة لابن أبى زمنين (ق٢٩ب)، وانظر أمثلة على الاستدلال بذلك على العلو عند =

وحديث رفاعة؛ حيث قال عنهما الحافظ عبد الغنى: «وهذان الحديثان يقطعان تَأَوّلَ كلِّ متأوِّل، ويدحضان حجة كل مبطل»[(١)].

فأما أهل السنة فأثبتوا هذه الصفة، شأنَ غيرها، من غير تكييف، ولا تشبيه بنزول المخلوقين، ولا تأويل ينفى حقيقة النزول[(٢)]. قال أبو جعفر الترمذى[(٣)]، وسأله سائل عن حديث النزول: كيف هو، يبقى فَوْقَه عُلو؟ فقال: «النزول معقول، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعه»[(٤)].

وقد علق الذهبى هذا الكلام بقوله: «صدق فقيه بغداد وعالمها فى زمانه؛ إذ السؤال عن النزول ما هو، عِيٌّ، لأنه إنما يكون السؤال عن كلمة غريبة فى اللغة، وإلا فالنزول والكلام والسمع والبصر والاستواء عبارات جليَّةٌ واضحة للسامع، فإذا اتصف بها من ليس كمثله شيء، فالصفة تابعة للموصوف، وكيفية ذلك مجهولة للبشر . . »[(٥)].

وقريبٌ من أحاديث النزول ما ورد فى غير آية من القرآن الكريم من ذكر مجيء الله - تعالى - وإتيانه لفصل القضاء بين خلقه يوم القيامة، نحو قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر:٢٢]. . وهو أمر ورد فى غير

= ابن خزيمة (١٢٥-١٢٦)، والأشعرى، فى: الإبانة (١١٠-١١٢).

(١) عقيدة الحافظ عبد الغنى (٣٢).

(٢) انظر: ابن خزيمة (١٢٥)، مقالات الأشعرى (١/ ٣٤٨)، أصول السنة لابن أبى زمنين (ق ٢٩ أ-ب)، عقيدة السلف للصابونى (١/ ١١١-١١٢)، عقيدة الحافظ عبد الغنى (٣٠).

(٣) هو محمد بن أحمد بن نصر شيخ الشافعية بالعراق قبل ابن سُرَيج، كان إماما زاهدًا ورعًا قانعًا باليسير، له كتاب فى المقالات سماه «اختلاف أهل الصلاة» (٢٠١هـ - ٢٩٥هـ).
انظر: طبقات الشافعية (٢/ ١٨٧-١٨٨)، البداية والنهاية (١١/ ١١٤).

(٤) نقله الذهبى فى العلو (٢٣١-مختصر)، وصحح الألبانى إسناده.

(٥) مختصر العلو (٢٣١)، وانظر مجموع الفتاوى (٥/ ١٩٤، ٣٦٥).

واحد من الأحاديث الصحيحة أيضًا[١]. وقد سُمِّي هذا «المجىء» و«الإتيان» «نزولًا» - فى بعض الأحاديث التى وردت به[٢]، وهى، وإن لم يخل واحد منها من ضعف[٣]، فيما وقفت عليه، إلَّا أن غير واحد من المصنفين قد اعتمدها[٤]، وتكلم عن هذا «النزول» وما ورد فيه، بل قال ابن القيم: إن ذلك قد تواترت به الأحاديث والآثار، ودَلَّ عليه القرآن صريحًا[٥].

وقد ربط واحد من أكابر علماء المحدثين بين النزول كل ليلة، والمجىء يوم القيامة، وجعل الأخير، وقد نص عليه القرآن، دليلا على ثبوت الأول؛ فقد سئل إسحاق بن راهوية[٦] - فى مجلس الأمير عبد الله بن طاهر - عن حديث النزول: أصحيح هو؟ قال: نعم. فقال له بعض قُوَّاد عبد الله: يا أبا يعقوب، أتزعم أن الله ينزل كل ليلة؟ قال: نعم. قال: كيف ينزل؟ قال: أَثْبِتْه فوق حتى أصف لك النزول. فقال الرجل أثبتُّه فوق. فقال إسحاق: قال الله عز وجل: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ فقال الأمير عبد الله: يا أبا يعقوب، هذا يوم القيامة. فقال إسحاق: أعز الله الأمير، ومن يجىء يوم القيامة، من يمنعه اليوم؟!![٧].

---

(١) رواها البخارى ومسلم وغيرهما، وتأتى الإشارة إلى بعضها.

(٢) كما تجده عند الطبرى (٤/ ٢٦٧) ط شاكر، وانظر: تفسير ابن كثير (١/ ٢٤٨-٢٤٩)، والأربعين فى الصفات للذهبى (١٣٣-١٦٤).

(٣) انظر تعليق الشيخ أحمد شاكر على الطبرى (٤/ ٢٦٨)، وعمدة التفسير (٢/ ٨٠).

(٤) كالدارمى حيث بوب على ذلك فى الرد على الجهمية (ص٨٦)، والبربهارى فى شرح السنة (٣١)، وانظر الأربعين للذهبى (١٤٠).

(٥) انظر مختصر الصواعق (٤٧٧).

(٦) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلى، الإمام أبو يعقوب ابن راهويه المروزى، عالم خراسان ثقة حافظ مجتهد، مات فى شعبان سنة ٢٣٨ هـ وعاش سبعا وسبعين سنة. انظر الكاشف للذهبى (١/ ١٠٦)، التقريب لابن حجر رقم (٣٣٤).

(٧) رواه عن إسحاق شيخ الإسلام الصابونى فى اعتقاد السلف وأهل الحديث (١/ ١١٣ - =

ولئن كان موقف أهل السنة من هذه الصفة، هو نفس موقفهم من غيرها من الصفات، فكذا النفاةُ سواء بسواء، وقد عبر ابن حجر عن موقفهم من نصوص الإثبات بقوله «. . . منهم من أنكر صحة الأحاديث الواردة فى ذلك جملة، وهم الخوارج والمعتزلة، وهو مكابرة. والعجب أنهم أوّلوا ما فى القرآن من نحو ذلك، وأنكروا ما فى الحديث، إما جهلا، وإما عنادا»[١].

رأى الطبرى:

أشار الطبرى إلى بعض النصوص الواردة فى «النزول» و«المجىء»، ثم قال: «فإن قال لنا منهم قائل[٢]: فما أنت قائل فى معنى ذلك. ؟ قيل معنى ذلك ما دل عليه ظاهر الخبر، وليس عندنا للخبر إلّا التسليم والإيمان به؛ فنقول: يجىء ربنا - جل جلاله - يوم القيامة والملكُ صفا صفا، ويهبط إلى السماء الدنيا وينزل إليها فى كُلِّ ليلة، ولا نقول: معنى ذلك ينزل أمره؛ بل نقول: أمره نازل إليها كل لحظة وساعة، وإلى غيرها من جميع خلقه الموجودين، ما دامت موجودة، ولا تخلو ساعة من أمره، فلا وجه لخصوص نزول أمره إليها وقتًا دون وقت، مادامت موجودة باقية»[٣].

وأما النفاة فإنه يسوق مناقضة جدلية معهم حول هذه الصفة التى يثبتها،

= منيرية) والحاكم، كما فى مختصر الصواعق (٤٨٠)، وصحح الألبانى إسناده فى مختصر العلو (١٩٣).

(١) فتح البارى (٣/ ٣٧)، وانظر: الإبانة لابن بطة (٣/ ٣/ ٢٣٩)، التنبيه للملطى (١١٢ وما بعدها)، وقارن: شرح الأصول الخمسة (٣٢٩-٣٣٠)، الإرشاد للجوينى (١٤٩-١٥١)، أساس التقديس (٢١٧-٢١٩).

(٢) يعنى: من النفاة الذين لا يثبتون مجىء الرب جل جلاله ولا نزوله.

(٣) التبصير ص (١٤٦ - ١٤٧).

وينبنى جدله هذا على أمور:

أولًا: تقرير الخصم بتثبيت النصوص التى جاءت بذلك، وحتى يقطع شغْب مخالفه، ساق ثلاثة نصوص قرآنية: «فمن أنكر شيئا من ذلك قلنا له: إن الله - تعالى ذكره - يقول فى كتابه: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ وقال: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ وقال: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ فهل أنت مصدق بهذه الأخبار أم أنت مكذب بها؟

فإن زعم أنه مكذب سقطت المناظرة بيننا وبينه من هذا الوجه»[1].

ثانيًا: بيان أن الكلام فى النزول الذى جاءت به السنة، كالكلام فى المجىء الذى جاء به القرآن؛ إذ الباب فى الصفات واحد، والقول فى بعضها كالقول فى الآخر[2].

وإن زعم أنه بها مصدق، قيل له: فما أنكرت من الخبر الذى روى عن رسول الله ﷺ أنه يهبط إلى السماء الدنيا، فينزل إليها؟![3]

ثالثًا: دفع الشبهة العقلية التى ألجأت الخصم إلى التأويل، وبيان أنها إن كانت تلزم فيما نفاه، فهى أيضا لازمة له فيما أثبته، ولا فرق؛ فإنه إذا نفى المجىء

---

(١) التبصير (١٤٢-١٤٣). ووجه سقوط المناظرة معه أنه إذا كذب بنص القرآن كان كافرا به، فكيف يحتج به عليه، وإنما يحتاج - حينئذ - إلى المناظرة فى أصل اعتقاده.

(٢) وهذا المسلك حكاه ابن عبد البر عن جمهور أئمة أهل السنة، أنهم يقولون: «ينزل» - كما قال رسول الله ﷺ ويصدقون بهذا الحديث ولا يكيفون، والقول فى كيفية النزول كالقول فى كيفية الاستواء والمجىء، والحجة فى ذلك واحدة.. ا.هـ فتح البر بترتيب التمهيد (٢/ ١٩). وانظر تقرير شيخ الإسلام لها فى التدمرية (٣١-٣٣). وأيضا: منهاج السنة (٢/ ١١١) وما بعدها.

(٣) التبصير (١٤٣).

والنزول من أجل أن ذلك - فى الشاهد - نُقْلَة وزوال، وذلك لا يجوز على الله تعالى ذكره، كان لخصمه أن يبطل عليه قياسه الغائبَ على الشاهد هنا، بما يثبته النافى لله عز وجل فى غير ذلك مكن غير أن يلتزم فيه ذلك القياس: «قيل له: وما برهانك على أن معنى المجىء والهبوط والنزول هو النُّقْلَةُ والزوال، ولا سيما على قول من يزعم منكم أن الله - تقدست أسماؤه - لا يخلو منه مكان؟ وكيف لم يجز عندكم أن يكون معنى المجىء والهبوط بخلاف ما عقلتم من النقلة والزوال، من القديم الصانع[(١)]، وقد جاز عندكم أن يكون معنى العالم القادر منه بخلاف ما عقلتم ممن سواه؛ بأنه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له»[(٢)].

رابعًا: بيان أن تأويله لبعض النصوص - أو بعض النص الواحد - دون بعض تحكم، لا يقبله خصمه: «الخبر عن مجىء الرب - تبارك وتعالى - والملك خبر واحد، فزعمت فى الخبر عن الرب أنه يجىء أمره لا هو، وزعمت[(٣)] فى الملك أنه يجىء بنفسه لا أمره، فما الفرق بينك وبين من خالفك فى ذلك، فقال: بل الرب هو الذى يجىء، فأما الملك فإنما يجىء أمره لا هو بنفسه؟».

إننا نجد شبها بين هذه المعارضة من ابن جرير، وجواب إسحاق بن راهوية فيما سبق؛ فكل منهما يربط بين النزول والمجىء، بغية إلزام الخصم بما ينكره، بيد أنه كان أقصرَ لطريق المناظرة، وأحسم للنزاع، أن يُلزِم خصمَه بإثبات هذه الصفة، نظيرَ ما يثبته من الصفات، إن كان يثبت بعضها وينفى بعضا، أو نظير ما يثبته من الأسماء، إن لم يكن يثبت شيئا من الصفات.

❁ ❁ ❁

---

(١) سياق الكلام: «. . . أن يكون معنى المجىء والهبوط، من القديم الصانع، بخلاف ما عقلتم . . .».

(٢) التبصير (١٤٥-١٤٦).

(٣) فى المطبوعة: فزعمت، والتصحيح من المخطوط.

المبحث الثانى

صفة اليدين

دل الكتاب والسنة على أن للَّه - تعالى - يدين، هما صفة من صفات ذاته، على ما يليق بكماله وجماله وجلاله، وتَمَدَّحَ ربُّنا الرحمن - جل جلاله - بعظيم شأن هذه الصفة، فقال: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزمر:٦٧]، وشَرَّف بعض خلقه بأن خلقه بيديه، وأعلى قدره على الذى خلقه بقوله: ﴿كُن﴾. فقال - تعالى -لإبليس، لما جَهِلَ موضع فضل آدم عليه: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]. ورغَّبَ النبيُّ ﷺ فى عظيم فضل اللَّه - تعالى - وسعة عطائه، فقال: «**إن يد اللَّه ملأى - وفى رواية: يمين اللَّه لا تغيضها نفقة، سحَّاءُ اللَّيلَ والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السموات والأرض، فإنه لم يغض ما فى يده**» وفى رواية: «**لم ينقص ما فى يمينه**» وقال: «**وعرشه على الماء، وبيده الأخرى الميزان يخفض ويرفع**»[(١)].

وإذ قد تواتر مجىء هذه الصفة فى الكتاب والسنة[(٢)] فلا جَرَمَ أجمع السلف، الصحابةُ فمن بعدهم من أهل السنة، على إثباتها - على ما جاءت به الأخبار - صفةً للَّه تعالى، لائقة، سبحانه[(٣)].

---

(١) رواه البخارى ح (٧٤١١، ٧٤١٩)، مسلم (٩٩٣) وغيرهما من حديث أبى هريرة.

(٢) انظر فى نقل التواتر: الرسالة المدنية لابن تيمية (٤٥)، مختصر الصواعق (٤١٥)، وانظر بعضَ ما جاء فيها، فى صحيح البخارى (١٣/٤٠٣-٤٠٥ فتح البارى)، التوحيد لابن خزيمة (٥٣-٨٩)، الرد على الجهمية لابن مندة (٧٨-٩٣)، الصفات للبيهقى (٢/١١٨-١٧٩).

(٣) انظر فى حكاية هذا الإجماع: النقض على بشر للدارمى (٣٨)، مقالات الأشعرى (١/ =

ثم العقل، ليس فيه، من وجه ظاهر أو خفى، ما يحيل ذلك أو يرده[١]، بل قد دل العقل - كما أثبت النقل - على أن «من يمكنه الفعل بقدرته أو تكليمه إذا شاء، وبيديه إذا شاء، هو أكمل مما لا يمكنه الفعل إلّا بقدرته أو تكلميه، ولا يمكنه أن يفعل باليد، إما لامتناع أن يكون له يد، أو أن له يدا لا يفعل بها»[٢].

وعلى ما دل عليه الكتاب والسنة والإجماع والعقل، درج أهل السنة فى عقائدهم؛ لا يختلفون فى إثبات هذه الصفة للَّه تعالى. يقول الحميدى[٣] فى أصول السنة من مسنده: «وما نطق به القرآن والحديث، مثل: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾، ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ وما أشبهه، لا نزيد فيه ولا نفسره، ونقف على ما وقف عليه القرآن والسنة، ومن زعم غير هذا فهو مبطل جهمى»[٤].

ثم أظهر الجهميةُ نفىَ ذلك بعد انقراض عصر الصحابة، وتبعهم على ذلك

=٣٤٥)، ورسالة الثغر له (٧٢)، الشريعة للآجرى (٢/ ١٢٧)، الأربعين للذهبى، حيث روى الإجماع عن محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة (٨٢)، وقد سمى الذهبى عشرة من كبار الصحابة ممن صرح بهذه الصفة، كأبى بكر وأبى هريرة وابن عباس وابن عمر وعبد اللَّه بن عمرو... انظر ص (٧٦-٧٩) وحكى الكلاباذى إجماع الصوفية على أن لله يدًا على الحقيقة. انظر: التعرف ص (٥٠).

(١) انظر: الرسالة المدنية لابن تيمية (٥٤،٥٦)، وأيضا: الإبانة للأشعرى (١٣٦-١٣٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦/ ٩٢، ٩٣).

(٣) عبد الله بن الزبير بن عيسى، القرشى، أبو بكر الحميدى من أجلِّ أصحاب الشافعى، قال يعقوب بن سفيان: ما لقيت أنصح للإسلام وأهله منه. نقل عنه ابن السبكى قوله: «ما دمت بالحجاز، وأحمد بالعراق، وإسحاق بخراسان، لا يغلبنا أحد». ثم قال ابن السبكى: «ومن ثم قال الحاكم أبو عبد الله: الحميدى مفتى أهل مكة ومحدثهم، وهو لأهل الحجاز فى السنة كأحمد بن حنبل لأهل العراق» ا. هـ توفى (٢١٩هـ) انظر: طبقات الشافعية (٢/ ١٤٠-١٤١)، تهذيب التهذيب (٣/ ١٤٢).

(٤) نقله الذهبى فى الأربعين (٨٤-٨٥)، وابن القيم فى الجيوش (٨٦)، وهو فى آخر مسنده.

المعتزلة - شأنَ سائر ما نفوه من الصفات - حتى عرف النفى بهم وصار علامة عليهم[(١)].

وعلى حينَ كان ابن كلاب والأشعرى وقدماء أصحابهما على منهاج السلف فى إثبات هذه الصفة[(٢)] فلقد تبع متأخرو الأشاعرة المعتزلةَ فى نفيها، وتأويل النصوص الواردة فى ذلك، الأمر الذى عبر عنه الجوينى بقوله: «ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل فى إثباتها السمع دون قضية العقل. والذى يصح عندنا حمل اليدين على القدرة..»[(٣)].

رأى الطبرى:

ذكر ابن جرير أن من صفات اللَّه - تعالى ذكره - التى «جاء بها كتابه وأخبر بها نبيه ﷺ أمته... أن له يدين لقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:٦٤] وأن له يمينا لقوله: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر:٦٧]، ثم قال: «.. وأن له أصابع، لقول النبى ﷺ: **«ما من قلب إلَّا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن»**[(٤)].

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٢٨)،مقالات الأشعرى (١/ ٢٩٠)،الرسالة المدنية (٥٧)، مختصر الصواعق (٤١٠).

(٢) انظر مقالات الأشعرى (١/ ٢٥٠، ٢٩٠)، الإبانة له (١٢٥)، مختصر الصواعق المرسلة (٤١٠)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (٢/ ٥٣٧-٥٣٨).

(٣) انظر الإرشاد للجوينى (١٤٦)، وقارن بموقفه فى النظامية (٣٤)، وانظر أيضا: أساس التقديس (١٦٣وما بعدها)، تفسير ابن جُزَىّ (٥٧٩)، حاشية ابن المنيِّر على الكشاف (٤/ ١٠٦-١٠٧).

(٤) رواه الطبرى أيضًا مسندًا فى تفسيره (٦/ ٢١٧) ط شاكر، ورواه أحمد فى المسند (٤/ ١٨٢)، وابن ماجه (١٩٩)، وابن أبى عاصم فى السنة (٢١٩)، وغيرهم، من حديث النواس بن سمعان رضي الله عنه، وقال ابن مندة فى «الرد على الجهمية»: حديث النواس بن =

أما الآية الأولى فكانت واحدة من آيات قليلة حَكَى خلاف المتكلمين فى تأويلها، وهم الذين عناهم بـ «أهل الجدل». وقد حكى ابن جرير فى ثلاثة أقوال للنفاة فى تأويل «اليد» فى هذه الآية؛ فقال بعضهم: إن معنى اليد هنا النعمة، كقول العرب: لك عندى يدٌ، يعنون بذلك: نعمة[(١)]. وقال آخرون عنى بذلك: القوة، كما فى قوله الله، تعالى ذكره: ﴿وَٱذْكُرْ عِبَٰدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ أُو۟لِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٤٥﴾﴾[(٢)] [ص: ٤٥]. وقال آخرون: بل يده ملكه، كقول العرب فلان بيده عقدة نكاح فلانة، أى: يملك ذلك[(٣)]، وكقول الله تعالى ذكره: ﴿فَقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾[(٤)] [المجادلة: ١٢].

ثم انتقل ابن جرير إلى حكاية قول المثبتة، أن «يد الله صفة من صفاته، هى يد، غير أنها ليست بجارحة كجوارح بنى آدم».

ومجمل ما ذكره ابن جرير من احتجاج المثبتة حجتان:

= سمعان حديث ثابت، رواه الأئمة المشاهير ممن لا يمكن الطعن على واحد منهم اهـ والحديث صححه أيضًا: ابن تيمية فى «درء التعارض» (٣/ ٣١٢)، والبوصيرى فى «زوائد ابن ماجه» (١/ ٨٧)، والألبانى فى ظلال الجنة (١/ ٩٨)، وأصله فى مسلم (٢٦٥٤) من حديث عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما.

(١) نجد هذا التأويل عند المعتزلة، كما فى شرح الأصول (٢٢٨)، وحكاه عنهم الأشعرى فى: المقالات (١/ ٢٩٠)، وحكاه الدارمى فى «النقض» (٣٨) عن بشر المريسى وأصحابه، وحكاه ابن خزيمة فى التوحيد (٨٥) عن الجهمية، وممن اختاره أيضا: الرازى، كما فى أساس التقديس (١٦٣). وانظر: الإبانة، للأشعرى (١٢٨).

(٢) انظر: شرح الأصول (٢٢٨)، والخصائص لابن جنى (٣/ ٢٥١)، أساس التقديس (١٦٤)، وقارن: التوحيد (٥٧)، الأبانة (١٣٠-١٣٢)، مختصر الصواعق (٤٠٣).

(٣) انظر فى حكاية ذلك: الصفات، للبيهقى (٢/ ١٥٩، ١٦١، ١٦٢)، الإبانة، لابن بطة (٣/ ٣/ ٣١٦-٣١٧)، الرسالة المدنية لابن تيمية (٤٧-٤٨).

(٤) ينظر فى صحة التمثيل بهذه الآية هنا، فإن معناها: أمام نجواكم، كما ذكر الطبرى نفسه: (٢٨/ ١٩) فكر، ولم أر عنده ولا عند غيره ذكرًا لمن فسرها بذلك!!

الأولى: أن الله تعالى خص آدم، دون غيره من عباده، بأن خلقه بيده، وإذا كان قوته، ونعمته، وملكه، تعم آدم وغيره، لم يبق لذلك التخصيص معنى مفهوم إلا أن يكون الله تعالى، خلقه بيده التى هى صفته.

الثانية: أنه لو كان المراد باليد فى هذه الآية النعمة، لقيل: «بل يده مبسوطة»، ولم يقل: ﴿بَلْ يَدَاهُ﴾، لأن نعم الله، تعالى، لا تحصى، كما أخبر فى كتابه، وأما النعمتان فهما محصاتان.

«قالوا: ففى قول الله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ مع إعلامه عباده أن نعمه لا تحصى، مع ما وصفنا من أنه غير معقول فى كلام العرب أن اثنين يؤديان عن الجميع، ما يُنبئ عن خطأ قول من قال: معنى «اليد» فى هذا الموضع النعمة، وصحة قول من قال: إن يد الله هى له صفة. وبذلك تظاهرت الأخبار عن رسول اللَّه ﷺ وقال به العلماء وأهل التأويل»[1].

ومع أن ابن جرير لم يصرح عقب ذكر هذا الاختلاف، بما يختاره منه، فإن سياقته للقول الأخير وتوسعه فى عرضه وشرحه، مما يدل على اختياره له، ثم إن معرفتنا بمنهجه تدلنا على أنه لا يخرج فى اختياره عن القول الذى «تظاهرت به الأخبار عن رسول اللَّه ﷺ وقال به العلماء وأهل التأويل»، ولهذا قال فى بداية تأويله لهذه الآية: «وإنما وصف تعالى ذكره اليد بذلك، والمعنى العطاء؛ لأن عطاء الناس وبذل معروفهم الغالب بأيديهم، فجرى استعمال الناس فى وصف بعضهم بعضا، إن وصفوه بجود وكرم، أو ببخل وشح وضيق، بإضافة ما كان من ذلك من صفة الموصوف إلى يديه ... فخاطبهم اللَّه بما يتعارفونه

---

(١) التفسير (١٠/ ٤٥٤-٤٥٦)، وانظر فى تمام الاحتجاج لذلك القول: نقض الدارمى على بشر (٢٥-٤١،٥٩-٦٣)، الرسالة المدنية لابن تيمية (٤٤-٦٦)، مختصر الصواعق المرسلة (٤٠١-٤١٧)، الإبانة للأشعرى (١٢٥-١٤٢).

ويتحاورونه بينهم فى كلامهم»[١].

وفى تفسيره لقول اللّه تعالى، لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ قال: «يقول: لخلق يَدَيّ، يخبر تعالى ذكره، أنه خلق آدم بيديه، كما حدثنا.... عن ابن عمر قال: خلق الله أربعة بيده: العرش، وعدن، والقلم، وآدم، ثم قال لكل شيء: كن، فكان»[٢].

وهذه المنقبة، خلق آدم بيد الرحمن، تبارك وتعالى، قد ثبتت له صريحةً فى غير ما حديثٍ، كحديث الشفاعة، وحديث احتجاج آدم وموسى[٣].

وأما وصف اليد باليمين، فقد جاء فى قول اللّه تعالى: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ الآية، وثبت أيضا فى كثير من الأحاديث، نحو: «**يمين اللّه ملأى**»[٤] إلى غير ذلك من الأدلة.

لكن ثَمَّ خلاف حول قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ﴾ هل القبضة هنا هى قبضة اليمين المذكورة نفسها، أم هى قبضة يده الأخرى؟

ذكر ابن جرير الخلاف حول ذلك، وروى عن ابن عباس وجماعة غيره أنهم كانوا يقولون: الأرض والسموات جميعا فى يمينه يوم القيامة، ومن ذلك قول ابن عباس رضى الله عنهما: «ما السموات السبع والأرضون السبع فى يد اللّه إلا

(١) انظر: التفسير (١٠/ ٤٥١-٤٥٢)، وانظر كلامًا مهما لابن بطة فى الإبانة (٣/ ٣١٥-٣١٦).

(٢) التفسير (٢٣/ ١٨٥)، والأثر إسناده صحيح على شرط مسلم، ورواه الدرامى فى النقض (٣٥)، والآجرى فى الشريعة رقم (٨٠١)، والبيهقى فى الصفات رقم (٦٩٣)، وأبو الشيخ فى العظمة رقم (٢١٣) وغيرهم. وقال الذهبى: إسناده جيد اهـ. وانظر مختصر العلو للألبانى ص (١٠٥).

(٣) انظر: صحيح البخارى - مع الفتح - (١٣/ ٤٠٣)، التوحيد لابن خزيمة (٣٥-٥٧) (٦٣٠٦٤)، وانظر أيضًا البداية والنهاية لابن كثير (١/ ٧٥وما بعدها).

(٤) متفق عليه، وقد سبق.

كخردلة فى يد أحدكم»[١].

وروى عن ربيعة الجرشى[٢] أنه قال: «ويده الأخرى خِلْوٌ ليس فيها شيء»، قال: وكان ابن عباس يقول: «إنما يستعين بشماله المشغولةُ يمينُه، وإنما الأرض والسموات كلها بيمينه، وليس فى شماله شيء»[٣].

ثم احتج لذلك بما رواه ابن مسعود قال: «كنا عند رسول اللَّه ﷺ حين جاءه حبر من أحبار اليهود، فجلس إليه، فقال له النبى ﷺ حدِّثنا، قال: إن اللَّه تبارك وتعالى إذا كان يوم القيامة، جعل السموات على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال على إصبع، والماء والشجر على إصبع، وجميع الخلائق على إصبع، ثم يهزهن، ثم يقول: أنا الملك، قال فضحك رسول اللَّه ﷺ حتى بدت نواجذه، تصديقا لما قال، ثم قرأ هذه الآية: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾[٤].

أما القول الثانى: «السموات فى يمينه، والأرضون فى شماله» فنسبه ابن جرير إلى ابن عمر، رضى الله عنهما، وذكر فيه ما رواه ابن عمر، قال: رأيت رسول الله ﷺ وهو على المنبر، يقول: «يأخذ الجبار سمواته وأرضه بيديه، . . .» الحديث[٥].

---

(١) علقه ابن بطة فى الأبانة (٣/ ٣/ ٣٠٨)، وصحح محققه إسناد ابن جرير، وذكر ابن مندة فى الرد على الجهمة ص (٨٦) نحوًا من هذا الأثر عن وهب، وانظر النقض على بشر للدارمى ص (٣٦).

(٢) ربيعة بن عمرو، ويقال: ابن الحارث، الجرشى الدمشقى، مختلف فى صحبته، قُتل يوم مرج راهط سنة (٦٤هـ). انظر: تهذيب التهذيب (٢/ ١٥٥).

(٣) إسناد هذا الأثر عند ابن جرير ضعيف جدًّا من طريق العوفيين الضعفاء، وسبق بيان ضعفها.

(٤) رواه ابن جرير من عدة طرق، وهو فى البخارى (٤٨١١)، ومسلم (٢٧٨٦) رقم (٢٠) وغيرهما.

(٥) التفسير (٢٤/ ٢٥-٢٨) ط الفكر. والحديث رواه البخارى (٦٥٢٠)، ومسلم (٢٧٨٨).

وهنا أمور تتعلق بما ذكره ابن جرير فى هذه المسألة الأخيرة:

أولًا: أنه، فيما يبدو قد اختار القول الثانى، وإن لم يصرح به، ويؤيد ذلك بيانه لمعنى الآية وإعرابها قبل ذكر هذا الخلاف بقوله: «الأرض كلها قبضته فى يوم القيامة. . . . فالخبر عن الأرض متناه عند قوله: ﴿يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ والأرض مرفوعة بقوله: ﴿قَبْضَتُهُۥ﴾[1]. ثم استأنف الخبر عن السموات، فقال: ﴿وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ وهى مرفوعة بمطويات»[2].

ثانيًا: أنه - وأيا كان اختياره - لم يتعرض لما يظهر من التعارض بين ما يتأيد به كل فريق من النصوص؛ فحديث ابن مسعود فيه أن «السموات على إصبع، والأرضين. .» وفى غيره، كخبر ابن عمر: «يقبض الأرض بيده. . . . ويطوى السماء بيمينه». ولم أجد من نبه إلى هذا التعارض الظاهرى أو حاول تفسيره إلا الإمام ابن خزيمة، حيث قال: «فلعل متوهما يتوهم - ممن لم يَتَحَرَّ العلم، ولا يُحسن صناعتنا فى التأليف بين الأخبار - فيتوهم أن خبر ابن مسعود يضاد خبر ابن عمر، وخبر أبى سعيد يضادهما[3]، وليس كذلك عندنا بحمد اللّه ونعمته؛ أما خبر ابن مسعود فمعناه أن اللّه جل وعلا يمسك ما ذكر فى الخبر على أصابعه، على ما فى الخبر سواء، قبل أن تبدل الأرض غير الأرض؛ لأن الإمساك على الأصابع غير القبض على الشىء، ثم يبدل اللّه الأرض غير الأرض، كما خبَّرنا منزل الكتاب على نبيه ﷺ فى محكم تنزيله، فى قوله: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ﴾ [إبراهيم: ٤٨] وبين على لسان نبيه المصطفى صفة تبديل

= من حديث ابن عمر رضى الله عنهما.

(١) هذا على مذهب الكوفيين فى أن المبتدأ والخبر مترافعان. انظر ابن عقيل (١/ ٢٠١). الأشمونى (١/ ١٤٩).

(٢) التفسير (٢٤/ ٢٥) ط الفكر.

(٣) يعنى حديث «تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة، يكفؤها الجبار بيده، كما يكفأ أحدكم بيده خبزته فى السفر، نزلًا لأهل الجنة» الحديث، وهو فى البخارى (٦٥٢٠)، =

الأرض غير الأرض، فأعلمَ ﷺ أن اللَّه تعالى يبدلهما فيجمعهما مرة واحدة، فيقبض عليهما حينئذ، كما فى خبر ابن عمر، ويكفؤهما كما أعلم فى خبر أبى سعيد الخدرى، فالأخبار الثلاثة كلها ثابتة صحيحة المعانى، على ما بيناه»[1].

ثالثًا: ما حكاه فى القول الأول من قولى المختلفين عن ابن عباس: «إنما يستعين بشماله المشغولة يمينه» فهو، وإن كان رواه من طريق ضعيفة، إلَّا أنه قال فى حكاية قول الآخرين: «بل السموات فى يمينه، والأرضون فى شماله»، فقد وقع ذكر لفظ «الشمال» فى سياق القولين جميعا، فهل اتفق الفريقان على إثباتها؟ وإذا كان قد بدا لنا أنه يختار القول الثانى، وقد احتج هو له بحديث ابن عمر السابق، وقد جاء فى إحدى رواياته عنده:

«يطوى اللَّه السموات فيأخذهن بيمينه، ويطوى الأرض فيأخذها بشماله» الحديث، فهل معنى ذلك أن ابن جرير يوافق على إثبات هذه اللفظة «الشمال» ووصف «اليد الأخرى بها»؟؟

إن هذه اللفظة قد وقعت عند مسلم فى «صحيحه»، فى إحدى روايات حديث ابن عمر السابق، إلَّا أن مدار هذه اللفظة عند ابن جرير، وعند مسلم أيضا[2]، على عمر بن حمزة بن عمر بن الخطاب العمرى المدنى، وهذا الراوى ضعفه ابن معين والنسائى، وقال أحمد: أحاديثه مناكير[3].

فاختلف العلماء فى شأن هذه اللفظة، فبعضهم ضعفها بناء على ضعف راويها - عمر بن حمزة - ومخالفتها لما صح فى غير حديث **«وكلتا يدى ربى يمين مباركة»**

= ومسلم (٢٧٩٢).

(١) التوحيد لابن خزيمة (٧٨-٧٩) وهو جمع حسن محتمل، وانظر تفسير الطبرى (١٣/ ٢٤٩-٢٥٤) ط الفكر.

(٢) انظر صحيح مُسلم (٢٤-٢٧٨٨)، تفسير الطبرى (٢٤/ ٢٨) ط الفكر.

(٣) انظر ميزان الاعتدال (٤/ ١١٢)، والكاشف للذهبى (٢/ ٣٠٨)، التهذيب لابن حجر (٤/ =

فهى - على ذلك - شاذة أو منكرة.

وثبتها بعض العلماء، واحتج لها بهذا الحديث، لا سيما وأن بعض علماء الحديث يقوى أمر عمر بن حمزة ويقبل روايته[١]، واحتج لذلك أيضا بأن ما جاء فى بعض الأحاديث «اخترت يمين ربى..»، «بيمينه» يدل على أنها فى مقابلة يده الأخرى التى ذكر هذا الحديث أنها «الشمال»[٢].

ومهما يكن من أمر ثبوت هذه اللفظة أو عدمه، فإن الفريقين متفقان على أن «اليد الأخرى» هى «كاليمين» فى الكمال والفضل والجلال، لا نقص فيها ولا عيب - حاشا للّه - كشمال الخلق، بل للّه - تعالى - من الكمال فى كل صفاته أتمه وأحسنه، ثم يبقى النظر فى صحة التوقيف بهذه اللفظة هو الحكَم عند أهل السنة فى إثبات ذلك أو نفيه، كفعلهم فى سائر الصفات.

رابعًا: أن ابن جرير يثبت للّه - تعالى - ما تثبته نصوص الباب على حقائقها، ويرد قول من تأولها بما يخالف ظواهرها، ولهذا يقول:

«وقال بعض أهل العربية من أهل البصرة ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ يقول: فى قدرته، نحو ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ أى: وما كانت لكم عليه قدرة، وليس الملك لليمين دون سائر الجسد. قال: وقوله: ﴿قَبْضَتُهُۥ﴾ نحو قولك للرجل: هذا فى يدك وفى قبضتك. والأخبار التى ذكرناها عن رسول اللّه وعن أصحابه وغيرهم تشهد

=٢٧٤-٢٧٥)، والتقريب له (٧١٦).

(١) انظر الموضع السابق من تهذيب التهذيب لابن حجر، ولعله لذلك لم يورد الدارقطنى هذا الحديث فيما تتبع فيه مسلما فى كتاب «الإلزامات والتتبع».

(٢) انظر النقض على بشر (١٥٥-١٥٦)، التوحيد لابن خزيمة (٦٦-٦٧، ٧٢)، الصفات للبيهقى، وقد جود الباحث علوى السقاف عرض القولين فى كتاب «صفات اللّه» (٢٧٧-٢٨٣).

على بطول هذا القول»[١]

خامسًا: يقرر ابن جرير منهجه فيما يثبته، والذى هو منهج أهل السنة فى عامة ما يثبتون، من أن ذلك لا يستلزم التشبيه بصفات المخلوقين: «وله يدان ويمين وأصابع، وليست جارحة، ولكن يدان مبسوطتان بالنعم على الخلق، لا مقبوضتان عن الخير»[٢].

والواقع أن دعوى النفاة أن الإثبات يلزم منه التشبيه ما هى إلى شُنْعَةٌ على أهل الإثبات، أو وهلة فى فهم مذهبهم؛ فأين من التشبيه مَنْ يُثْبِتُ للَّه تعالى يدين شريفتين، على ما أخبر به اللَّه ورسوله، من غير تكييف لهما، ولا وصف إلَّا ما جاء به الوحى، وأين من التشبيه من يقول: «**إن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه**» أو: «**يمين الله ملأى... وبيده الأخرى الميزان**» و «**أن قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن**». فأين من الخلق من له ذلك حتى يُشَبَّهَ به[٣]. وهذا أمر - لولا كثرة الجدل وتشنيع المخالف - من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى تقرير.



---

(١) التفسير (٢٤/٢٨) ط الفكر.

(٢) التبصير ص (١٢٤)

(٣) انظر النقض على بشر (٦١)، التوحيد لابن خزيمة (٨١-٨٥)، تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (١٩٠)، مختصر الصواعق (٤٠٨-٤١٠).

المبحث الثالث

استهزاء اللَّه - سبحانه - بالمنافقين

ليس للخوض فى شأن هذه الصفة خصوصية فى الفكر الكلامى، من أجلها اخترناها ضمن النماذج على موقف ابن جرير من الصفات، وإنما هى مثال لما فيه معنى الصفة والفعل مما نسب إلى اللَّه تعالى[١].

وهذا النوع من المضافات هو الذى كانت له الخصوصية فى البحث الكلامى؛ حيث كان أول فارق - فى باب الصفات - بين أهل الحديث والسنة (المحضة) الذين يثبتون جميع ما جاءت النصوص بإثباته، وبين الكلابية الذين شاركوهم فى إثبات ما عرف فيما بعد بالصفات العقلية، وشاركهم كذلك المتقدمون من الكلابية فى إثبات الصفات الخبرية، كالوجه واليدين، لكن خالفوهم فى هذا النوع من المضافات إلى الله تعالى، الذى هو أفعاله الاختيارية، المتعلقة بمشيئته سبحانه، على ما مرت الإشارة إليه[٢].

ويبدو أن موقف ابن كُلاب وأتباعه من هذا القسم هو الذى فتح الباب لمتأخرى الأشاعرة لإنكار ما سوى الصفات السبع المعنوية، حتى أنكروا ما كان يثبته شيوخهم الأوائل من الصفات الخبرية، كالوجه واليدين.

وأما ابن جرير، فإن إثباته لصفات الاستواء، والنزول، المجىء، وهى من أفعال اللَّه - تعالى الاختيارية المتعلقة بمشيئته، يعطينا تصورًا لموقفه العام من إثبات هذا القسم من المضافات إلى اللَّه تعالى، على ما تقتضيه النصوص، ومشى عليه أهل الحديث والسنة، إلَّا أن عرض موقفه من هذه الصفة «الاستهزاء بالمنافقين» يبقى له - رغم ذلك - أهمية خاصة، من حيث يمثل بحثه لها صورة

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ١٤٤) وما بعدها.

(٢) انظر مبحث أقسام الصفات وأحكامها، فى الفصل الثانى.

جلية لمنهجه العام فى إثبات الصفات، وهو كذلك نموذج ناضج لبحث قضية كلامية، خاصة فى باب الصفات: عرض فيه لأهم الآراء حول المسألة، وذكر حججها، ثم عرض رأيه واحتج له، وزيَّف ما خالفه.

وقد جعل ابن جرير بحثه لهذه المسألة هو تفسيره لقول اللَّه - عز وجل - عن المنافقين: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ۝١٥﴾ [البقرة: ١٥].
وبدأ هذا البحث بعرض عدة آراء فى الخلاف حول المسألة:

الرأى الأول:

يرى أن استهزاء اللَّه عز وجل بالمنافقين على وجهين: وجه فى الدنيا، بأن يملى لهم ليزدادوا إثما، وهم يحسبون أن ذلك الإملاء خير لهم، كما قال اللَّه تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨]، ووجه فى الآخرة «كالذى أخبرنا تبارك اسمه أنه فاعل بهم يوم القيامة فى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ﴾ الآية [الحديد: ١٣]».

وأما آخرون، فتأولوا ذلك الاستهزاء على وجهين أيضا:

الأول: توبيخه إياهم ولومه لهم على ما ركبوا من المعاصى والكفر باللَّه، كما يقال: «إن فلانا ليُهْزَأُ به منذ اليوم ويُسْخَر منه».

والوجه الثانى: أن استهزاءه به إهلاكه إياهم وتدميره بهم، كما قال عَبِيدُ بن الأبرص:

سَائِلْ بِنا حُجْرَ بْنَ أُمِّ قَطَامِ إِذْ ... ظَلَّتْ بِهِ السُّمْرُ النَّوَاهِلُ تَلْعَبُ

«قالوا: فكذلك استهزاء اللَّه - جل ثناؤه بمن استهزأ به من أهل النفاق والكفر به: إما إهلاكه إياهم وتدميره بهم، وإما إملاؤه لهم ليأخذهم فى حال

أمنهم عند أنفسهم بغتة، أو توبيخه لهم ولائِمَته إياهم»[١].

ونحن نلاحظ هنا أن ابن جرير لما أراد «تلخيص» وجوه الاستهزاء عن أصحاب هذا القول جعلها ثلاثة، مع أنه لم يسق فى شرحه إلَّا وجهين، والوجه الثالث الذى زاده «إملاؤه لهم.». سبق منه نسبته إلى أصحاب الرأى الأول، فلعله انتقل نظره فأدخله هنا، أو أراد تلخيص ما سبق من أوجه الاستهزاء فى الدنيا، دون ما يكون فى الآخرة، وهو الوجه الثانى لأصحاب القول الأول؟!!

وأما آخرون - أيضا - فتأولوا ذلك على وجه الجواب، كقول الرجل لمن كان يخدعه، إذا ظفر به: «أنا الذى خدعتك»، ولم تكن منه خديعة، ولكن قال ذلك إذ صار الأمر إليه. . والله لا يكون منه المكر ولا الهزء، والمعنى أن المكر والهزء حاق بهم.

وأما الرأى الرابع، مما حكاه ابن جرير، فحمل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ۝١٤ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ وقوله: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢] وما أشبه ذلك على أنه إخبار من الله أنه مجازيهم جزاء الاستهزاء، ومعاقبهم عقوبة الخداع، فجعل جزاءهم - فى اللفظ والتسمية - مثل فعلهم، وإن اختلفت حقيقة المعنيين؛ ومعلوم أن الأولى من صاحبها سيئة، إذ كانت منه لله - تبارك وتعالى - معصية، وأن الأخرى عدل، لأنها من الله جزاء للعاصى على المعصية.

وإلى هذا المعنى وجهوا كل ما فى القرآن من نظائر ذلك، مما هو خبر عن مكر الله عز وجل بقوم، وما أشبه ذلك[٢].

وليس يخفى أن الرأيين الأخيرين هما فى الحقيقة تأويل واحد، إلَّا أن العبارة عنه مختلفة نوعا ما!! والرأى الأخير يتأول أصحابه استهزاء المنافقين بأنهم

---

(١) التفسير (١/ ٣٠١-٣٠٢).

(٢) التفسير (١/ ٣٠٢-٣٠٣) ط شاكر.

يظهرون للمؤمنين ما يعتقده المنافقون باطلا، لا حَقًّا، ويبطنون خلاف ذلك.

«قالوا: وذلك هو معنى من معانى الاستهزاء، فأخبر اللَّه أنه يستهزئ بهم، فيظهر لهم من أحكامه فى الدنيا خلاف الذى لهم عنده فى الآخرة، كما أظهروا للنبى ﷺ والمؤمنين فى الدين ما هم على خلافه فى سرائرهم».

وأما اختياره للصواب من القول فى تأويل ذلك، فقد بناه ابن جرير على أمرين:

الأول: أن معنى الاستهزاء فى كلام العرب: «إظهار المستهزِئ للمُستهزَأ به من القول والفعل ما يرضيه ظاهرًا، وهو بذلك -من قيله وفعله به مورثه مساءة باطنًا، وكذلك معنى الخداع والسخرية والمكر»[1].

الثانى: أن فعل اللَّه عز وجل ذلك بمن فعله به، هو عدل منه - سبحانه - استحقه العبد، جزاءً وفاقًا على عصيانه ربَّه، وإظهاره خلاف ما يبطن. فإذا كان ذلك كذلك، كان معلوما أن اللَّه عز وجل كان «بهم مستهزئًا، وبهم ساخرًا ولهم خادعًا، وبهم ماكرًا، بما أظهر لهم من إلحاقه أحكامهم فى الدنيا بأحكام أوليائه، وهم له أعداء، وحشره إياهم فى الآخرة مع المؤمنين، وهم به من المكذبين، إلى الحد الذى ميز به بين الفريقين، دون أن يكون ذلك معناه فى حال فيها المستهزئ بصاحبه له ظالم، أو عليه فيها غير عادل»[2].

ثم أيد ابن جرير - بعد ذلك - اختياره بما رواه عن ابن عباس - رضى اللَّه عنهما - فى قوله: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ قال: «يسخر بهم لِنِقْمَتِه منهم»[3].

---

(١) السابق (١/ ٣٠٣)، وانظر ما قيل فى معنى الاستهزاء هنا: المفردات للراغب (٥٤٢-٥٤٣)، الكشاف للزمخشرى (١/ ٦٦-٦٧)، تفسير الرازى (١/ ٤٤٧-٤٤٩)، وانظر أيضا: لسان العرب (٦/ ٤٦٥٩).

(٢) التفسير (١/ ٣٠٤) ط شاكر.

(٣) السابق (١/ ٣٠٥).

وإذا كانت تبدو لنا بعض ملامح منهج ابن جرير العام، فى اختياره ما اختار هنا، من بنائه اختياره على ظاهر اللغة، ثم حمله للصفات على ظاهرها اللائق به - سبحانه - مع دفع توهم النقص عنها، فإنه يعود على مقالة «الذين زعموا أن قول اللّٰه -تعالى ذكره-: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ إنما هو على وجه الجواب، وأنه لم يكن من اللّٰه استهزاء ولا مكر ولا خديعة»، يعود على هذه المقالة بالإبطال بأمرين:

الأول: أنهم نافون عن اللّٰه عز وجل ما قد أثبته اللّٰه عز وجل لنفسه وأوجبه لها؛ وفى ذلك ما فيه!!

الثانى: أن من نفى ذلك عن الله عز وجل، يلزمه نفى خبر اللّٰه - عز وجل - عن قوم أنه أغرقهم، أو آخرين أنه خسف بهم، إذ الباب فى أخبار اللّٰه عز وجل كلها واحد، لا فرق بين خبر وخبر. قال: «ويقال لقائل ذلك: إن اللّٰه جل ثناؤه أخبرنا أنه مكر بقوم مضوا قبلنا لم نرهم، وعن آخرين أنه أغرقهم؛ فصدقنا اللّٰهَ تعالى ذكره، فيما أخبرنا من ذلك، ولم نفرق بين شيء منه، فما برهانك على تفريقك ما فرقت بينه، بزعمك: أنه قد أغرق وخسف من أخبر أنه أغرقه وخسف به، ولم يمكر بمن أخبر أنه قد مكر به؟

ثم نعكس القول عليه فى ذلك، فلن يقول فى أحدهما شيئا إلّا ألزم فى الآخر مثله»[1].

وهذا أيضا من منهج ابن جرير العام: طرد الباب فى أخبار اللّٰه عز وجل جميعها، فمن أثبت شيئا مما أثبته اللّٰه - تعالى - لنفسه من صفاته وأفعاله، وهو الحق الذى يرتضيه ابن جرير، ويرتضيه أهل السنة طُرًّا، لزمه إثبات جميع ما أخبر اللّٰه به عن نفسه، ومن أبى فنفى شيئا من ذلك، لزمه إما طرد الباب فينفى سائر ما جاءت به الأخبار من الأفعال، والصفات، بل والأسماء أيضا، وإما

---

(١) التفسير (١/ ٣٠٥) ط شاكر.

التناقض، أو التحكم الذى لا يعجز عنه أحد!!

وقد رأينا تطبيقه لذلك المنهج فى قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢] حيث قرر أن من أثبت مجيء الملائكة، لزمه إثبات مجيء الله تعالى لفصل القضاء بين عباده يوم القيامة، على ما جاءت به الأخبار، مجيئا يليق بجلاله[1].

ورأيناه أيضا يطبقه فى رد تأويل مجاهد لقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴿٦٥﴾﴾ [البقرة: ٦٥] بأنهم «مسخت قلوبهم ولم يمسخوا قردة...»[2].

ثم يعود ابن جرير أخيرا إلى شبهة قد تدعو صاحبها إلى تَأَوُّلِ ذلك، ونفى ما أثبته اللَّه عز وجل لنفسه؛ وذلك أن يظن أن «الاستهزاء عَبَثٌ ولعب، وذلك عن الله عز وجل منفى...».

ونعم، لا يخالف ابن جرير، ولا غيره، فى أن العبث واللعب منفى عن الله عز وجل، إلَّا أن ابن جرير لا يسلم لخصه المقدمة الأولى: أن الاستهزاء عبث ولعب، بل يفرق - بدقة - بينهما، حيث يثبت ما جاء به النص، وينفى العبث واللعب عن اللَّه عز وجل. ويبنى تفريقه هذا على أمرين:

الأول: أن خصمه يُقِرُّ معه بجواز إطلاق القول: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، ﴿سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ ونحو ذلك، من حيث اللفظ على الأقل، لأن ذلك هو نص القرآن: «فإن قال: لا؛ كذَّب بالقرآن، وخرج عن ملة الإسلام».

الثانى: أن خصمه، على حين يقر معه بنسبة ما سبق إلى اللَّه عز وجل، فإنه يتفق مع ابن جرير أيضا على أنه لا ينسب اللعب ولا العبث - ولو فى اللفظ فقط - إلى اللَّه تعالى: «.. قيل له: أفتقول، من الوجه الذى قلت: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ

(١) انظر: التبصير (١٤٤-١٤٥)، سبق الحديث عن صفة النزول للَّه تعالى.

(٢) انظر قول مجاهد، ورد الطبرى عليه فيما سبق فى الباب الأول.

بِهِمْ﴾: يلعب اللّٰه بهم ويعبث ولا لعب من اللّٰه ولا عبث؟!

فإن قال: نعم، وصف اللّٰه بما قد أجمع المسلمون على نفيه عنه، وعلى تخطئه واصفه به، وأضاف إليه ما قد قامت الحجة من العقول على ضلال مضيفه إليه.

وإن قال: لا أقول: «يلعب اللّٰه بهم» ولا «يعبث» وقد أقول: «يستهزئ بهم» و«يسخر منهم».

قيل: فقد فرقت بين معنى اللعب والعبث والهزء والسخرية، والمكر والخديعة، ومن الوجه الذى جاز قِيلُ هذا، ولم يجز قِيلُ هذا، افترق معنياهما، فَعُلِمَ أن لكل واحد منهما معنى غير معنى الآخر».

ثم يختم ذلك البحث كله بقوله:

«وللكلام فى هذا النوع موضع غير هذا، كرهنا إطالة الكتاب باستقصائه، وفيما ذكرنا كفاية لمن وُفِّق لفهمه»!



الفصل الخامس

القضاء والقدر

تمهيد:

لئن كان الإيمان بالقدر، خيره وشره، أحد أركان الإيمان، فلقد كان التعمق فيه ذريعةً للخذلان!!

أما أنه أحد أركان الإيمان، فلقد نص عليه النبى ﷺ فى حديث «جبريل» الشهير: «**قال: فأخبرنى عن الإيمان قال: أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره..**». وبهذا الحديث نفسه احتج ابن عمر على غلاة القدرية «الذين يزعمون أَنْ لا قدر، وأن الأمر أُنُف»، وقال لسائله - يحيى بن يعمر -: «فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أنى برىء منهم، وأنهم برآء منى. والذى يحلف به عبد الله بن عمر! لو أن لأحدهم مثلَ أحد ذهبا فأنفقه، ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر...»[١]. هذا فضلًا عما ورد فى إثبات القدر والإيمان به، من نصوص فى القرآن والسنة[٢].

وأما أن التعمق فيه ذريعةٌ للخذلان[٣]؛ فلأن الناظر فيه، باديَ الرأى، يبدو له من النصوص جانب يدل على عموم علم الله تعالى بكل شىء، وكتابته له، ومشيئته وخلقه، وأن أحدًا من خلقه لا يخرج، فى صغير ولا كبير من أمره، عن

---

(١) رواه مسلم فى صحيحه ح(٨) من حديث ابن عمر.

(٢) انظر: السنة لابن أبى عاصم (١/ ٥٥-٦٢)، الشريعة للآجرى (١/ ٣٧٢-٣٧٨).

(٣) يقول الطحاوى فى عقيدته (١/ ٣٢٠ - الشرح): «وأصل القدر سر الله تعالى فى خلقه، لم يطَّلع على ذلك ملك مقرب، ولا نبى مرسل، والتعمق فى ذلك ذريعة الخذلان، وسُلَّمُ الحرمان، ودرجة الطغيان، فالحذرَ كُلَّ الحذر من ذلك: نظرًا وفكرًا، أو وسوسةً..».

ذلك.

وجانب آخر من النصوص يدل على أمر الإنسان ونهيه، ومسئوليته عن فعله، وثوابه على طاعته، وعقابه على معصيته.

كل ذلك، مع ما تقرر من تمام عدل الله تعالى وحكمته، ورحمته بخلقه، فلا يجازيهم إلَّا بما كسبت أيديهم، ولا يحملهم ما لا طاقة لهم به.

فمن تعمق فى النظر إلى الأول، وغفل عن الثانى، مال إلى الجبر، ومن تعمق فى الثانى، وغفل عن الأول، مال إلى نفى القدر(١)، ومن تحير بينهما، ضرب كتاب الله بعضه ببعض(٢)، ومن لم يشفه وحى ربه، أو طلب الهدى من عقله، فقد عاذ بغير مَعاذ، وكلف عقله ما لا يطيق(٣).

قال أبو المظفر السمعانى: «سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة دون محض القياس والعقل، فمن عدل عن التوقيف فيه ضل وتاه فى بحار الحيرة، ولم يبلغ شفاء العين، ولا ما يَطْمئن به القلب؛ لأن القدر سر من أسرار الله تعالى، اخْتصَّ العليم الخبير به، وضَرب دونه الأستارَ، وحجبه عن عقول

---

(١) انظر: مناهج الأدلة لابن رشد (٢٤٤-٢٥٥)، التنبيه على الأسباب التى أوجبت الخلاف بين المسلمين لابن السِّيد البَطَلْيَوْسِي (١٣٤ وما بعدها).

(٢) يبدو أن شيئا من ذلك الخوض قد وقع على عهد النبى - صلى الله عليه وسلم، فروى ابن ماجه وغيره، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: «خرج رسول الله ﷺ على أصحابه وهم يختصمون فى القدر، فكأنما يُفْقأُ فى وجهه حَبُّ الرُمان من الغضب، فقال: أبهذا أمرتم، أو لهذا خلقتم، تضربون القرآن بعضه ببعض. بهذا هلكت الأمم قبلكم». قال: فقال عبد الله بن عمرو: ما غبطت نفسى بمجلس تخلفت فيه عن رسول الله ﷺ ما غبطت نفسى بذلك المجلس وتخلفى عنه» ا. هـ سنن ابن ماجه - ح(٨٥)، وقال البوصيرى فى الزوائد (١/٥٨): هذا إسناد صحيح رجاله ثقات.

(٣) على أن ابن رشد قد ذكر أن أدلة العقول هى الأخرى متعارضة فى هذه المسألة. انظر: مناهج الأدلة (٢٢٦-٢٢٧).

الخلق ومعارفهم، لما علمه من الحكمة»[١].

وهذا «السر» فى باب القدر هو ما يعبر به العلماء عادة عن دِقَّة الجمع بين الجانبين[٢]، وخفائه عن جمهور الناس، فلا تزال نفوسهم «يحوك فيها من هذه المسألة أمر عظيم»[٣]، مع أن الجمع بين الجانبين وظيفة الإيمان: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ وهذا ما تعبر عنه كلمة مروية عن جعفر الصادق[٤]، قيل له: قد أجبر الله العباد؟ قال: الله أعدل من ذلك. قيل: هل فوض إليهم؟ قال: الله أغير من ذلك!! لو أجبرهم ما عذبهم، ولو فوض إليهم ما كان للأمر والنهى معنى! قلت: فكيف تقول إذًا؟! قال: منزلة بين منزلتين، هما أبعد مما بين السماء والأرض، ولله فى ذلك سر لا تعلمونه»[٥].

ولعله لذلك جاء: «إذا ذكر القدر فأمسكوا»[٦] ليُحْجِر العقل والفكر عن دخوله فيما ليس فى طوقه، إلى حظيرة العبودية والتسليم، فإن عَنَّ له متشابه رده إلى المحكم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وعاذ بإيمانه بتمام علم الله، وتفرده بالخلق والأمر، لا منازع له - سبحانه - فى سلطانه، ﴿لَا

---

(١) نقله عن أبى المظفر: ابن حجر فى فتح البارى (١١/ ٤٨٦).

(٢) انظر: التنبيه لابن السِّيد (١٤٥).

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٩٧).

(٤) هو: جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب، الهاشمى، أبو عبد الله، المعروف بالصادق. قال فيه الذهبى: بَرٌّ صادقٌ، كبير الشأن. ا.هـ انظر: ميزان الاعتدال (١/ ٤١٤)، تقريب التهذيب، ص (٢٠٠).

(٥) نقله عنه ابن بطال فى شرح صحيح البخارى - مخطوط - (٤/ ٢٠٥)، وذكره بنحوه ابن السِّيد فى - التنبيه (١٤٠)، لكن قال: «جعفر الطيار»، وكأنها تحريف، وفى طبعة سابقة: الصادق، ونقله البلويُّ - عن ابن السِّـيد - فى «ألف باء» (٢/ ٥٢) وثلاثتها أندلسية!!

(٦) رواه الطبرانى وغيره من حديث ابن مسعود، وحسنه ابن حجر فى الفتح (١١/ ٤٨٦)، وصححه الألبانى فى الصحيحة، رقم (٣٤).

يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴿٢٣﴾ [الأنبياء: ٢٣]، «لا لمجرد قدرته وقهره، بل لكمال علمه وقدرته ورحمته وحكمته»[١]، ويكفيه، إن اشتبه على بصره دليل أو نظر، أن يَرُدَّ بصيرته إلى ربه الرحمن الرحيم الذى وسعت رحمته كل شيء، أرحم بعباده من الوالدة بولدها، لا يظلم الناس شيئًا، ولكن الناس أنفسهم يظلمون.

❁ ❁ ❁

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ١٧٩).

المبحث الأول

البحث فى القدر ومنزلته عند ابن جرير

على حين لا اختصاص لمؤمن دون آخر بالإيمان بوحدانية الله تعالى وعدله، ولا لفرقة دون غيرها ببحث ذلك أو الخوض فيه، فلقد سمى المعتزلة أنفسهم: «أهل العدل والتوحيد» واختصُّوا بذلك لدى مؤرخيهم[١]؛ نسبةً إلى أهم أصلين من أصولهم الخمسة، وهما: التوحيد والعدل، واللذان هما محل إجماع بينهم، وإليهما ترجع الأصول الخمسة، وعليهما تنبنى فروع مقالاتهم[٢]. وسموا أنفسهم أيضًا «أهل العدل» و«العدلية»[٣]، نسبة إلى مذهبهم فى عدل الله - سبحانه.

وهذان الأصلان قد قرن ابن جرير بينهما أيضًا، واعتبرهما أصلين عقليين، لا يسع خلاف المخالف فيهما، مجتهدًا كان أو مخطئا، أو جاهلًا!! قال:

«فأما الذى لا يجوز الجهل به فى دين الله.. **فتوحيد الله**، تعالى ذكره، والعلم بأسمائه وصفاته **وعدله**..»[٤].

وإذا كان منهجه فى «توحيد الله... وأسمائه وصفاته» مباينا تماما لمنهج المعتزلة وموقفهم من ذلك، فهل تأثر ابن جرير بالمعتزلة فى جمعه بين هذين الأصلين بهذه الصورة، أو فى استعماله لمصطلح «العدل» للتعبير عن موقفه من

---

(١) انظر: المنية والأمل لابن المرتضى (٢)، والملل والنحل للشهرستانى (١/ ٤٣)، العلم الشامخ للمقبلى (٣٦٨)، المعتزلة لزهدى جار الله (٥).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (١٢٢-١٢٤)، المنية والأمل (٢،٦)، المعتزلة (٦).

(٣) انظر: المنية والأمل (٢)، منهاج السنة، لابن تيمية (٣/ ١٤١)، العلم الشامخ (٥١٣).

(٤) انظر: التبصير (١١٦-١١٧).

مباحث القضاء والقدر.

لقد يبدو أن القول بتأثر ابن جرير فى ذلك الجانب اللفظى «الاصطلاحى»، أعنى جمعه بين هذين الأصلين، لقد يبدو بعيدا، نوعا ما، إذا ما عرفنا أن ذلك الجمع كان مستعملًا فى الوسط السنى الذى ينتمى إليه ابن جرير، ويُعد أحد أعلامه.

وأقدم من وقفت على جمعه بينهما، عبد الله بن عباس - رضى الله عنهما - إذ ورد عنه أنه قال: «القدر نظام التوحيد، فمن وَحَّد الله ولم يؤمن بالقدر، كان كفره بالقضاء، نقضا للتوحيد، ومن وحد الله وآمن بالقدر، كان العروة الوثقى، لا انفصام لها»[1].

وقريب من عبارة ابن عباس هذه نجده عند أبى حنيفة فى الوصية المنسوبة إليه[2]، وجمع بينهما كذلك الطحاوى - وهو معاصر لابن جرير (٢٣٩-٣٢١هـ) فى عقيدته[3]، وكذلك نجده واضحًا - بعد هؤلاء - عند أبى المظفر السمعانى (٤٨٩هـ)، فيما رواه عنه تلميذه قوام السنة الأصبهانى:

---

(١) رواه اللالكائى (٢/ ٦٧٠). وقد ورد بألفاظ متقاربة عند اللالكائى - أيضًا (٢/ ٦٢٣)، وعبد الله بن أحمد فى السنة (١٢٣-١٢٤)، والآجرى (١/ ٤١٨، ٤١٩، ٤٩٦، ٤٩٧)، وابن بطة فى الإبانة (٢/ ٢/ ١٥٨-١٥٩)، ونقله ابن تيمية فى كثير من كتبه، كالتدمرية (٢١٢)، وابن القيم فى طريق الهجرتين (٨١)، وشارح الطحاوية (٣٢٢، ٣٥٨)، وصححه الأخير عن ابن عباس، وحسنه محقق «الشريعة». وانظر: تعليق ابن أبى الخير عليه فى «الانتصار فى الرد على المعتزلة» (٢/ ٣٣٠ وما بعدها)، وقارن: التعليق على الطحاوية (٣٥٨).

تنبيه: ورد ذلك مرفوعًا إلى النبي ﷺ، من حديث ابن عباس أيضًا، لكن إسناده ضعيف. انظر: فيض القدير للمناوى (٤/ ٦٨٤)، ضعيف الجامع للألبانى رقم (٤١٣٢).

(٢) وصية الإمام أبى حنيفة (٣٨).

(٣) العقيدة الطحاوية مع شرحها (٣٥٥).

«. . . فقد دعا الله الخلق إلى الوحدانية والأقدار معا. فالتوحيد لوحدانيته، والتقدير لربوبيته، والإذن قدرتُه، فكما لا يجوز إبطال وحدانيته، كذلك إبطال ربوبيته وقدرته، وهو التقدير والإذن»[١].

لكن التأكيد على التلازم بين هذين الأصلين، كان يأخذ فى بعض الأحيان صورة الدفاع ورد الفعل لموقف المعتزلة (القدرية) منهما، فيما يمكن أن يكون تأثيرا عكسيا لذلك الموقف. وهو الأمر الذى صرح به أحد معاصرى ابن جرير من أئمة السنة: ابن خزيمة (٢٢٣-٣١١هـ)؛ حيث يقول، معتذرا عن تأليفه كتاب التوحيد:

«. . . فقد أتى علينا برهة من الدهر، وأنا كاره للاشتغال بتصنيف ما يشوبه شيء من جنس الكلام من الكتب، وكان أكثر شغلنا بتصنيف كتب الفقه التى هى خِلْوٌ من الكلام فى الأقدار الماضية، التى قد كفر بها كثير من منتحلى الإسلام وفى صفات الله - عز وجل - التى قد نفاها، ولم يؤمن بها المعطلون. .

فلما حدث فى أمرنا ما حدث. . كنت أسمع من بعض أحداث طلاب العلم والحديث، ممن لعله كان يحضر مجالس أهل الزيغ والضلالة من الجهمية المعطلة، والقدرية، ما تخوفت أن يميل بعضهم عن الحق والصواب من القول بالبَهْتِ والضلال فى هذين الجنسين من العلم... فيعلم الناظر فى كتابنا هذا... صحة مذهب أهل الآثار فى هذين الجنسين من العلم، وبطلان مذهب أهل الأهواء والبدع... وقد بدأت بكتاب القدر فأمليته، وهذا كتاب التوحيد. . »[٢].

وأما استعمال مصطلح «العدل» فى التعبير عن مباحث القدر وما يتعلق به، فهذا لم أقف عليه فى استعمال أهل السنة، خاصة المحدِّثين. إلَّا أنه، وعلى التسليم

(١) الحجة فى بيان المحجة (٢/ ٥١-٥٢).

(٢) كتاب «التوحيد» لابن خزيمة (٤٠٥).

بصحة أن استعمال ذلك المصطلح - العدل - معتزلى النشأة، فإن مفهوم ابن جرير - كسائر أهل السنة - للعدل الإلهى، مغاير تماما لمفهوم المعتزلة له. وهو الأمر الذى عبر عنه تلميذ ابن جرير: عبد العزيز بن محمد الطبرى، على وجه الإجمال، بقوله: «وكان يذهب إلى مخالفة أهل الاعتزال فى جميع ما خالفوا فيه الجماعة من القول بالقدر...»[(١)]، وهو ما نحاول تَبَيُّنَهُ ودراسته فى هذا الفصل إن شاء الله، وإن كان ذلك يظهر من مجرد بيان المراد المصطلح عند كل منهما:

فالعدل - المضاف إلى الله تعالى، يعنى عند المعتزلة «أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يُخِلُّ بما هو واجب عليه»[(٢)]، والظلم الذى تنزه الله عنه، وهو نقيض العدل، يعنى - فى حد القاضى عبد الجبار له: «كل ضرر لا نفع فيه، ولا دفع ضر، ولا استحقاق، ولا الظن...»[(٣)].

وأما ابن جرير، فلا يزيد فى شرح هذين اللفظين - العدل، الظلم - على ما هو ما معروف فى اللغة؛ فالعدل هو «الحق والإنصاف»[(٤)]. «وأصل الظلم فى كلام العرب: وضع الشىء فى غير موضعه..، وقد يتفرع الظلم فى معان يطول بإحصائها الكتاب...»[(٥)]. وعدله فى خلقه يفسره ابن جرير بإنصافه - تعالى - للعاملين فى جزائهم، إن خيرا فخير، وإن شرا فشر[(٦)].

---

(١) معجم الأدباء لياقوت (١٨/ ٨٢).

(٢) شرح الأصول (١٣٢، ٣٠١). والغريب أن التهانوى ينسب ذلك التعريف للشيعة، ولا يسمى المعتزلة، مع أنهم أصله، وعنهم انتقل إلى الشيعة الذين تأثروا بهم. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون (٣/ ١٠١٥-١٠١٦)، وقارن: مقالات الأشعرى (١/ ١١٥).

(٣) شرح الأصول (٣٤٥)، وانظر الحلبند: قضية الخير والشر (٢١٥-٢١٧).

(٤) التفسير (٦/ ٥١، ٦٠، ١٤/ ١٦٢) ط شاكر، وانظر: شرح فصيح ثعلب للزمخشرى(١/ ٢٦٧).

(٥) التفسير (١/ ٥٢٣-٥٢٤) ط شاكر، ومواضع كثيرة أخرى.

(٦) السابق (٨/ ٤٥٦) ط شاكر.

ونذكر هنا مثالاً واحدا للاختلاف بين النظرتين فى مفهوم «العدل» المضاف إلى الله تعالى، والظلم المنفى عنه. ففى تفسير قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٤٩﴾﴾ [النساء: ٤٩] يقول ابن جرير:

«... ليس المزكَّى من زكى نفسه، ولكنه الذى يزكيه الله، والله يزكى من يشاء من خلقه، فيطهره ويبرئه من الذنوب، بتوفيقه لاجتناب ما يكرهه من معاصيه إلى ما يرضاه من طاعته... ولا يظلم الله هؤلاء الذين أخبر عنهم أنهم يزكون أنفسهم، ولا غيرهم من خلقه، فيبخسهم فى تركه تزكيتَهم، وتزكيةَ من تَرَك تزكيته، وفى تزكية من زَكَّى من خلقه، شيئا من حقوقهم، ولا يضع شيئا فى غير موضعه، ولكنه يزكى من يشاء من خلقه فيوفقه، ويخذل من يشاء من أهل معاصيه، كل ذلك إليه وبيده، وهو فى ذلك غيرُ ظالم أحدًا - ممن زكاه أولم يزكه - فتيلا.»[١].

فى حين أن المعتزلة يفسرون التزكية هنا بأنها وصفُهُم بالتزكية والإخبار عنهم بذلك[٢]؛ حيث إن مفهوم «العدل» عندهم يقتضى التسوية بين العباد فى أسباب الهداية والتوفيق، وأنه لم يخص أحدا منهم بشىء من ذلك، وهو موقف يظهر بجلاء من تفسير «الزمخشرى» المعتزلى لهذه الآية[٣]



(١) السابق (٨/ ٤٥٦) ط شاكر.
(٢) الانتصار للخياط (١٨٣). وانظر الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة (٢٤، ٢٩)، منهاج السنة (٣/ ١١٨-١١٩).
(٣) الكشاف (١/ ٥٢٠).

المبحث الثانى

العلم السابق والكتابة

تواردت نصوص الكتاب والسنة على إثبات علم الله تعالى القديم بكل شيء، وكتابته له قبل خلق السموات والأرض، وربما جاءت هاتان المرتبتان (العلم والكتابة) فى نصٍّ واحد، كما فى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٧٠﴾﴾ [الحج: ٧٠]، وكما فى قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾ [الأنعام: ٥٩] وهذه النصوص وسواها كثير، أبين من أن تحتاج إلى ذكر.

وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون لهم من سلف الأمة وأهل السنة والجماعة[١]، بل لم يخالف فيه إلَّا غُلاة القدرية، على ما سبق.

رأى الطبرى:

يقرر ابن جرير مُعتَقَد المسلمين فى «سابق علم الله»، وليس بنا الآن أن نعيد ما ذكرناه آنفا حول صفة العلم، وإنما نذكر هنا ما يقرره ابن جرير من أنه لا خروج لأحد عما سبق له فى علم الله تعالى، ومضى به كتابه[٢]. يقول فى تفسير

(١) انظر: رسالة الثغر للأشعرى (٨١)، أصول السنة لابن أبى زمنين (ق٣٠ب)، شفاء العليل لابن القيم (٦٣، ٩٨).

(٢) يقول ابن جرير فى تفسير قوله تعالى: ﴿نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١﴾﴾ (القلم: ١): «... وأما القلم فهو المعروف، غير أن الذى أقسم به ربنا من الأقلام: القلم الذى خلقه الله تعالى ذكره، فأمره فجرى بكتابة جميع ما هو كائن إلى يوم القيامة» ا.هـ (٢٩/ ١٦)، =

قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء:٨]:

«وقد سبق فى علمى أنهم لا يؤمنون، فلا يؤمن بك أكثرهم للسابق من علمى فيهم»[١].

وفى قوله تعالى، حكايةً عن أهل النار: ﴿رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ﴾ [المؤمنون:١٠٦] يقول ابن جرير: «ربنا غلبت[٢] علينا ما سبق لنا فى سابق علمك، وخط لنا فى أم الكتاب»[٣].

ومن الأهمية بمكان هنا أن نرى ابن جرير فى غير موطن من تفسيره يقرره بدقة معنى مُهِمًّا، هو بيت القصيد فى ذلك البحث حول (سبق العلم والكتاب)، مَنْ أغفلَه إما وقع فى الجبر المحض، وإما نَفَى سبق العلم، والكتاب، وأعنى بذلك أن ما سبق فى العلم والكتاب لا يُنال إلَّا بعمل؛ فأما عباد الله «الذين أخلصهم يوم خلقهم لرحمته، وكتب لهم السعادة فى أم الكتاب، فإنهم لا يذوقون العذاب؛ لأنهم أهل طاعة الله، وأهل الإيمان به»[٤]. وأما الذين ذرأهم لجهنم، فإنما «خلقهم» لها «لنفاذ علمه فيهم بأنهم يصيرون إليها بكفرهم بربهم»[٥].

ثم ذلك العمل، إيمانا كان أو كفرا، إنما يعمله العامل اختيارًا لا اضطرار. يقول فى تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأنعام:٣٥]:

= وانظر التاريخ (١/ ٣٢ وما بعدها).

(١) التفسير (١٩/ ٦٣) ط الفكر، وانظر: ص (٩٠، ٩٢، ١١٥ من نفس الجزء)، وانظر أيضًا: (٨/ ٥١٦ ط شاكر)، (٣٠/ ٣٣٠-٣٣١) ط الفكر مهم.

(٢) كذا، ولعلها: غَلَبَ.

(٣) (١٨/ ٥٦) ط الفكر، وانظر (١٧/ ٢٠١) ومواطن أخرى.

(٤) التفسير (٢٣/ ٥٢) ط الفكر.

(٥) السابق (١٢/ ٢٧٨) ط شاكر.

«فلا تكونن ممن لا يعلم أن الله لو شاء لجمع على الهدى جميع خلقه بلطفه، وأن من يكفر به من خلقه، إنما يكفر به لسابق علم الله فيه، ونافذ قضائه بأنه كائن من الكافرين به، **اختيارًا لا اضطرارًا**»[(١)].

وهذه المعانى الدقيقة التى نثرها ابن جرير فى سياقات مختلفة، وحاولنا هنا الإشارة إليها وجَمْعَ أطرافِها، قد عرض لها ابن جرير فى نص مهم، من كتابه «تهذيب الآثار»، فى غالب الظن، وبسط تقريرها، بما يبين بجلاء موقفه منها. ولقد حفظ لنا هذا النص - بعد ضياع أصله - ابنُ بطال فى شرحه لصحيح البخارى، ضمن ما حفظ من نفائس نصوص ابن جرير، ونحن ننقله هنا على طوله، جمعا لنصوصه المهمة، خاصة ما فقد أصلها، وعزَّ مصدرها. قال ابن بطال: «قال الطبرى: فى حديث عليٍّ[(٢)] أن الله لم يزل عالما بمن يطيعه فيدخله الجنة، وبمن يعصيه فيدخله النار، ولم يكن استحقاق من يستحق الجنة منهم بعلمه السابق فيهم، ولا استحقاقه النار لعلمه السابق فيهم، ولا اضطر أحدًا منهم علمُه السابقُ إلى طاعة أو معصية، ولكنه تعالى، نفذ علمه فيهم قبل أن يخلقهم، وما هم عاملون وإلى ما هم صائرون، إذ كان لا تخفى عليه خافية قبل أن يخلقهم، ولا بعد ما خلقهم. . .

فإن قال قائل: فما معنى قوله عليه السلام: «**اعملوا فكل ميسر لما خلق له**»، إن كان الأمر كما وُصِفَ من أن الذى سبق لأهل السعادة والشقاء لم يضطر

---

(١) السابق (١١/ ٣٤٠) نفس الطبعة.

(٢) يشير إلى ما رواه البخارى (٦٦٠٥) من حديث على رضي الله عنه قال: كنا جلوسا مع النبى ﷺ ومعه عود ينكت به فى الأرض، فنكَّس، وقال: «**ما منكم من أحد إلَّا وقد كُتب مقعده من النار أو من الجنة**». فقال رجل من القوم: ألا نتكل يا رسول الله؟ قال: «**لا، اعملوا فكل ميسر**. ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ﴿٥﴾﴾» الآية. وقد رواه البخارى أيضًا فى كتاب الجنائز (١٣٦٢) بأتم من هذا، ورواه مسلم (٢٦٤٧) بنحو منه. وفى رواية لمسلم: «**ما منكم من نفس إلَّا وقد عُلِم منزلها...**».

واحدًا من الفريقين إلى الذى كان يعمل ويمهد لنفسه فى الدنيا، ولم يجبره على ذلك؟

قيل: هو أن كل فريق من هذين مُسَهَّلٌ له العمل الذى اختاره لنفسه، مُزَيَّن ذلك له، كما قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾ الآية [الحجرات: ٧]. وأما أهل الشقاء، فإنه زين لهم سوء أعمالهم لإيثارهم لها على الهدى، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمۡ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَهُمۡ يَعۡمَهُونَ ﴿٤﴾﴾ [النمل: ٤]، وكما قال تعالى: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنٗاۖ﴾ [فاطر: ٨].

وهذا يصحح ما قلناه من أن علم اللَّه النافذ فى خلقه بما هم به عاملون، وكتابه الذى قبل خلقه إياهم، بأعمالهم، لم يضطر أحدا منهم إلى عمله ذلك، لأن المضطر إلى الشيء لا شك أنه مُكْرَهٌ عليه، لا محب له، بل هو له كاره ومنه هارب، والكافر يقاتل دون كفره أهلَ الإيمان، والفاسق يناصب دون فسقه الأبرار، محاماة من هذا عن كفره الذى اختاره على الإيمان، وإيثارا من هذا لفسقه على الطاعة، وكذلك المؤمن يبذل مهجته دون إيمانه، ويؤثر العناء والنصب دون مَلاذِّه وشهواته، حبًّا لما هو مختار من طاعة ربه على معاصيه، وأنى يكون مضطرا إلى ما يعمله من كانت هذه صفاته؟!

فبان أن معنى قوله: «**اعلموا فكل ميسر لما خلق له**» هو أن كل فريقى السعادة والشقاوة مسهل له العمل الذى اختاره، مزين ذلك له»[1] ا.هـ.

بيد أنَّ ثمةَ حديثا أثار قدرا من الجدل حول نسبة أفعال الإنسان إليه ومسئوليته عنها، واستحقاقه الجزاء عليها. وهو حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ، قال:

---

(١) شرح ابن بطال لصحيح البخارى (٤/ ق٢٠٣- مخطوط دار الكتب)، وقد نقل ابنُ الوزير مقتطفات منه فى إيثار الحق (٢٠٢-٢٠٣٢) عن ابن بطال، ومنه استدللت على موضعه عند ابن بطال.

«احتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم، أنت أبونا، خيبتنا وأخرجتنا من الجنة. قال له آدمُ: يا موسى، اصطفاك اللَّه بكلامه وخط لك بيده، أتلومنى على أمر قدره اللَّه على قبل أن يخلقنى بأربعين سنة؟ فحج آدمُ موسى، فحج آدم موسى ثلاثًا»[١].

وموطن الإشكال فى الحديث أنه يساعد الجبرية، فى بادئ الرأى، على حد تعبير ابن عبد البر[٢]، على مذهبهم، وأنه لا لوم على من ارتكب ما ارتكب من المعاصى، مع سَبْق القدر بها؛ لأن موسى لما لام آدم، وذكَّره آدم بسبق الكتاب، انقطع موسى عن لومه، وحَجَّه آدمُ، وهو الأمر الذى أدى بالمعتزلة إلى إنكار هذا الحديث[٣]، وهى شِنشِتهم فى سائر ما يخالف مذهبهم، مما لا يقدرون على تأويله، مع أنه «ثابت بالاتفاق» - كما يقول ابن عبد البر[٤].

وقد نقل «ابن بطال» احتجاج «الجبرية» بهذا الحديث، فقال:

«واحتجت أيضا[٥] طائفة من القدرية المجبرة، غير الجهمية[٦]، بهذا الحديث فقالت: إن كان صحيحًا قول آدم لموسى: أتلومنى على أمر قدره الله على قبل أن أخلق، فلا لوم على كافر فى كفره، ولا فاسق فى فسقه، ولا يجوز أن يجور عليهم

(١) البخارى (٦٦١٤)، ومسلم (٢٦٥٢) وغيرهما، وانظر البداية والنهاية (١/ ٧٥-٧٨).

(٢) انظر: فتح البارى (١١/ ٥١٧).

(٣) انظر: المغنى (٨/ ٣٣٤)، وقارن: منهاج السنة لابن تيمية (٣/ ٧٩)، شفاء العليل (٢٨)، فتح البارى (١١/ ٥١٨).

(٤) كما فى فتح البارى لابن حجر (١١/ ٥١٤). وذكر ابن كثير أنه «متواتر عن أبى هريرة، وناهيك به عدالة وحفظا وإتقانا، ثم هو مروى عن غيره من الصحابة» ا.هـ البداية(١/ ٧٨).

(٥) من الغريب أن ابن بطال نقل احتجاج «القدرية» بهذا الحديث على أن العباد يخلقون أفعالهم... انظر شرحه (٤/ ق٢٠٥).

(٦) لم أفهم وجه هذا الاستثناء: «غير الجهمية»؟!

ويعذبهم على ما اضطرهم إليه.». . ثم نقل جواب ابن جرير عن ذلك، فقال:

«قال الطبرى: فالجواب أنه ليس معنى قول: «أتلومنى على أمر كتبه الله على قبل أن أخلق، كما توهمته. وكيف يجوز أن يكون ذلك معناه، وقد عاقبه الله على خطيئته تلك بإخراجه من الجنة، ولو لم يكن ملوما، لكان وكُنَّا فى الجنة، كما أسكنه الله. ولكنه، جل جلاله، أخرجه منها لخطيئته تلك عقوبة عليها، ولم يعاقبه على ما قضى عليه؛ لأنه لو عاقبه عليه لما كان يسكنه الجنة حين أسكنه إياها؛ وذلك أن القضاء عليه بذلك قد كان مضى قبل أن يخلقه، فإنما استحق العقوبة على فعله، لا على ما قضى عليه، وبمثل هذا أقر موسى لآدم بصحة حجته، ولم يقل له، كما زعمت القدرية: ليس الأمر كما تزعم؛ لأن الله لو قضى عليك ذلك قبل أن يخلقك لم يعاقبك، ولكن لما كان من دين الله الذى أخذ بالإقرار به عهود أنبيائه ومواثيقهم، أنه لا شىء كان فيما مضى ولا فيما يحدث إلَّا قد مضى به قضاؤه، فإنه غير معاقبهم على قضائه، ولكن على طاعتهم ومعاصيهم، وكان ذلك معلوما عند الأنبياء والرسل، أقر موسى لآدم - صلى الله عليهما - بأن الذى احتج به عليه، له حجة، وحقق صحة ذلك نبيُّنا - عليه السلام - بقوله: «فحج آدمُ موسى»[1].

والواقع أن طرائق العلماء قد تعددت فى الإجابة عن هذا الحديث[2] وقد حَرَّر ابنُ جرير هنا - فى كثيرين سواه من العلماء - أن اعتذار آدم بسبق الكتاب لم يكن عن معصيته التى وقع فيها، ولم يكن سؤال موسى - من ثَمَّ - عنها[3]، وإلا لما تم لآدم الفَلَج عليه فى حجاجه؛ ودلل على ذلك بأن آدم قد عوقب على معصيته، لا على سبق الكتاب.

---

(١) شرح صحيح البخارى، لابن بطال، مخطوط، (٤/ ق٢٠٥-٢٠٦أ).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٣٠٤ وما بعدها)، شفاء العليل (٢٨ وما بعدها)، فتح البارى (١١/ ٥١٧-٥٢٠).

(٣) انظر: منهاج السنة (٣/ ٨١).

إِلَّا أن ابن جرير، حين أراد أن يحرر موطن حجة آدم التى حج بها موسى لم يتخلص له البحث، وعاد - فيما يبدو لى - ليقرر أن آدم قد احتج بسبق الكتاب بمعصيته، وإن كان العقاب على نفس الفعل، لا على سبق الكتاب، وهو أمر يُقِرُّ به موسى، وهذا - فيما يبدو لى - إن لم يزد الحديث إشكالا؛ فإنه لا يُزيله، وكأنه انتقال نظر عن تحرير محل النزاع الذى كان قد سار خطوة نحوه ببيان آن آدم استحق العقوبة على معصيته، لا على الكتاب السابق. وهذا يدل كما أسلفنا، على أن السؤال والجواب لم يكونا عن معصية آدم، صلى الله على نبينا وعليه وسلم.

ومن يتأمل أجوبة العلماء على هذا الحديث، يجدها، على كثرتها، قد عرَّجت عن مقصود الحديث، على حد تعبير ابن تيمية[1]، وقل منهم من حرر المقصود منه، ودفع ما يورد من إشكالات عليه[2]. ولعل أصح ما قيل فى معنى الحديث ما انتصر له ابن تيمية، وتبعه عليه بعض تلامذته، وهو «أن موسى لم يلُمْ آدم إلا من جهة المصيبة التى أصابته وذريته بما فعل، لا لأجل أن تارك الأمر مذنب عاص، ولهذا قال: لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ لم يقل: لماذا خالفت الأمر؟ ولماذا عصيت..»[3]. وهو نفس المعنى الذى يقرره الداودى من شُرَّاح البخارى[4]، وصححه فيما بعد، ابن الوزير[5].

---

(١) السابق (٣/ ٨٠).

(٢) حتى قال ابن كثير عن هذه التأويلات «ومن تأوله بتلك التأويلات المذكورة آنفا فهو بعيد من اللفظ والمعنى، وما فيهم من هو أقوى مسلكا من الجبرية» ا.هـ البداية والنهاية: (١/ ٧٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٨/ ٣١٩) وانظر: منهاج السنة (٣/ ٨٠-٨٣)، شفاء العليل (٣٥-٣٦)، البداية والنهاية (١/ ٧٨-٧٩).

(٤) فيما نقله ابن التين عنه، كما فى فتح البارى (١١/ ٥١٩). والداودى هو: أبو جعفر، أحمد بن سعيد الداودى (ت؟؟) انظر: اتحاف القارئ بمعرفة جهود وأعمال العلماء على صحيح البخارى - محمد عصام الحسنى (٦٣-٦٤).

(٥) إيثار الحق (٣٠٥-٣٠٦).

المبحث الثالث

المشيئة العامة

جاءت نصوص الكتاب والسنة تترى، تؤكد أن ما أجمع المسلمون على قوله: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن[١]، هو صحيح على عمومه، يشمل كل «ما» فى ملك الله، تعالى. فما خير ولا شر، ولا نفع ولا ضر، ولا هدى ولا ضلال...، ولا شيء مما كان أو هو كائن، إلَّا بمشيئة الله تعالى وإرادته، سبحانه وتعالى، ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج:١٦]، ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص:٦٨].

فمن نصوص القرآن، وهى كثيرة جدا، قوله - تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة:٢٥٣]، وقوله - تعالى - عن كليمه موسى، على نبينا وعليه الصلاة والسلام - ﴿إِنْ هِىَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ﴾ [الأعراف:١٥٥]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾﴾ [الأنعام:١٢٥].

ومن أقوال النبى ﷺ وهى كثيرة أيضًا، ما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص - رضى الله عنهما - أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**إن قلوب بنى آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، كقلب واحد، يصرفه حيث يشاء**»، ثم قال رسول الله ﷺ «**اللهم مصرف القلوب، صرف قلوبنا على طاعتك**»[٢].

---

(١) انظر الإبانة للأشعرى (١٦٣)، الفصل (٣/ ٨٢)، شفاء العليل (٩٣).

(٢) رواه مسلم فى كتاب القدر من صحيحه (٢٦٥٤).

ثم اختلف الناس - دَأْبَهُم - فى ذلك، على وضوحه. فالمعتزلة، وقد وحَّدوا بين الإرادة والأمر، عندهم أن الله - تعالى - لا يريد القبائح ولا يشاؤها، وإلا كان محبًّا لها، راضيا بها؛ لأن المحبة والرضى والإرادة كلها من باب واحد، أما الطاعات (الواجب والمندوب) فإنه يريدها ويشاؤها، بمعنى أنه يحبها ويأمر بها (لا أنه يخلقها - كما سيأتى فى المبحث التالى). وتأيدوا من القرآن بمثل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] وقوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١] ونحو ذلك من الآيات[١].

والأشاعرة، وقد وحَّدوا بين الخلق والإرادة[٢]؛ اتفقوا على أنه لا يحدث فى العالم شىء لا يريده الله تعالى، ولا ينتفى ما يريده.[٣] ثم منهم من لم يفرق بين الإرادة والمشيئة، والاختيار والرضى والمحبة[٤]، فالتزم أن كل ما يحدث - وإن كان معصية وكفرا - فهو مرادٌ لله تعالى محبوب له، مرضىٌّ عنده[٥]. هى وفكرة بدأت فى المذهب منذ شيخه الأول (أبى الحسن) الذى كان أول من قال ذلك، وأهل السنة قبله على أن الله لا يحب المعاصى[٦]، وإن كان من الأشاعرة من لا يطلق ذلك ويأباه[٧].

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٤٥٩) وما بعدها.

(٢) الجليند: قضية الخير والشر (٤٦).

(٣) انظر: اللمع للأشعرى (٤٧)، أصول الدين للبغدادى (١٠٢).

(٤) انظر: الإنصاف للباقلانى (٤٠، ٤٤).

(٥) انظر: الإرشاد للجوينى(٢١١، ٢٢٠)، فتاوى ابن تيمية (٨/ ٣٤٠-٣٤١)، موقف ابن تيمية للمحمود (٣/ ١٣١٦-١٣١٧).

(٦) على ما نقله شيخ الإسلام فى الفتاوى (٨/ ٢٣٠) عن الجوينى. وانظر: الإبانة (١٦٦، ١٧٠-١٧١)، اللمع (٥٤)، حيث يقرر أن المعاصى لو كانت، والله - تعالى - يكره أن تكون، لكان ذلك صفة ضعف وافتقار!! وقارن شرح الأصول الخمسة (٤٦٨) حيث يسجل ذلك على الأشعرى.

(٧) انظر: الإرشاد (٢١١)، الأربعين للرازى (١/ ٣٤٥).

وهدى الله أهل السنة، فجمعوا بين النصوص، وحازوا صواب كل فريق، واعتصموا بالنصوص عن خطئه. فوافقوا الأشاعرة على «أنَّ الواقع (فى الكون) بمشيئته، وأن ما لم يقع فهو لعدم مشيئته، وهذه حقيقة الربوبية»[1]. وأما قولهم، أو قول بعضهم: إن ذلك يستلزم محبته لما «يَحْدُثُ» فى كونه، ورضاه بما يقع فيه، فقد أباه عليهم أهل السنة، وخالفوهم فيه؛ فإن الكفر واقع بمشيئة الله، والله تعالى ﴿لَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر:٧]، والفساد ظاهر فى الأرض ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة:٢٠٥]. وإنما يُحِبُّ ما شرعه لهم ويرضاه ﴿وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر:٧].

ووافقوا المعتزلة على أن ما أمر به فقد أحبه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة:٢٢٢]، وأراده منهم: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء:٢٧]. وأن ما نهى عنه فقد كرهه: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾ [الإسراء:٣٨]، ولم يرضه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ﴾ [محمد:٢٨]، ولم يُرِدْه منهم: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر:٣١]. إلَّا أنهم خالفوهم فى نفيهم وقوع معاصى العباد وكفرهم بمشيئة الله وإرادته وخلقه: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام:٣٩]، ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [هود:٣٤].

ونكتة المسألة أن لفظ «المشيئة» متعلق بخلق الله الكونى؛ فما وقع فى «كون الله، فهو بمشيئته، طاعةً كان أو معصية. ولفظ «المحبة»، وما يشبهه، متعلق بشرع الله، فما شرعه لعباده فقد أحبه، وقع منهم أو لم يقع. ولفظ الإرادة مشترك بين الأمرين، فمرَّةً يطلق ويراد به المشيئة والتقدير، فتكون المعاصى مرادة بهذا المعنى، ومرة يطلق ويراد به ما شرعه الله لعباده وأمرهم به، فيكون بهذا

(١) شفاء العليل (٩٩).

المعنى مرادفًا للمحبة، ولا تدخل فيه المعاصى . . ؛ وبهذا يزول الإشكال فى هذه المسألة[١].

رأى الطبرى:

عرض ابن جرير لتقرير مذهبه فى هذه المسألة عند تفسيره لعدة آيات مما جاء فيها لفظ «المشيئة» أو «الإذن» . . أو ما يتصل بها . وإذا كانت هذه المسألة أحد ما اختلفت حوله الأمة، فطبيعى أن يتناولها أيضًا فى رسالتيه «التبصير . » . و«صريح السنة» . ففى هذه الأخيرة يقول : «وأما الصواب من القول لدينا فيما اختُلِف فيه من أفعال العباد وحسناتهم وسيئاتهم، فإن جميع ذلك من عند الله، والله سبحانه مقدرة ومدبره، لا يكون شىء إلَّا بإذنه[٢]، ولا يحدث شىء إلَّا بمشيئته، له الخلق والأمر كما يريد»[٣].

ولا نجد فى كلام ابن جرير فى كتبه الأخرى خلافا لهذه الجملة التى قررها، وإن كان فى بعضها من التقرير والاستدلال والرد على المخالف، ما ليس فى الآخر، حسبما يتيحُه السياق الذى يبحثها فيه.

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى (٨/ ١٩٧-١٩٨)، شفاء العليل (١٠٥-١٠٦)، وقارن : (الفصل ٣/ ٨٠ وما بعدها).

(٢) جاءت هذه الكلمة فى «رواية اللالكائى» (١/ ١٨٥) : بإرادته . ومراده فى هذه النسخة «الإذن» الكونى القدرى، كما قال فى قوله تعالى : ﴿وَلَيْسَ بِضَآرِّهِمْ شَيْـًٔا إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ﴾ (المجادلة : ١٠) : يعنى بقضائه وقدره»، كما فى تفسيره : (٢٨/ ١٦)، وانظر (٨/ ٥١٦) ط شاكر . وقد يرد «الإذن» والمراد به «الشرع والأمر» كما فى قوله تعالى : ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ (الحشر : ٥) . يقول : «فبأمرِ قطعتم ما قطعتم» (٢٨/ ٣٥) ط الفكر . وانظر شفاء العليل (٥٥٣-٥٥٤).

(٣) صريح السنة ص (٢١) ط الكويت.

ففى «صريح السنة»، وعقب هذه الجملة، يستدل لها بما يرويه بسنده عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ **«لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه»**(١).

وأما فى التفسير فيستخرج ذلك المعنى ويقرره من خلال الآيات الدالة عليه. ففى تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ ۚ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿٨﴾﴾ [الشورى:٨]. يقول: ولو أراد الله أن يجمع خلقه على هدى، ويجعلهم على ملة واحدة لفعل، ولجعلهم أمة واحدة... مجتمعة على دين واحد. ولكن يدخل من يشاء فى رحمته... بتوفيقه إياه للدخول فى دينه...

وإنما قيل هذا لرسول الله ﷺ تسليةً له عما كان يناله من الهم بتولية قومه عنه، وأمرًا له بترك إدخال المكروه على نفسه..، وإعلاما له أن أمور عباده بيده، وأنه الهادى إلى الحق من شاء، والمضل من أراد دونه، ودون كل أحد سواه»(٢).

وفى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ﴾ [يونس: ٩٩] يقول: «ولو شاء يا محمد ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعًا بك، فصدقوك أنك لى رسول، وأن ما جئتهم به، وما تدعوهم إليه من توحيد الله، وإخلاص العبودية له حق. ولكن لا يشاء ذلك، لأنه قد سبق من قضاء الله قبل أن يبعثك رسولًا أنه لا يؤمن بك، ولا يتبعك فيصدقك بما بعثك الله به من الهدى والنور، إلَّا من سبقت له السعادة فى الكتاب الأول، قبل أن يخلق

---

(١) ورواه الترمذى أيضًا رقم (٢٢٣١) - تحفة الأحوذى، ومداره عندهما على عبد الله بن ميمون، منكر الحديث، كما فى الميزان ٣/ ٢٢٦. لكن صح الحديث من طرق أخرى، وله شواهد كثيرة. انظر السلسلة الصحيحة رقم (٢٤٣٩).

(٢) التفسير (٢٥/ ١٠) ط الفكر.

السموات والأرض وما فيهن. وهؤلاء الذين عجبوا من صدق إيحائنا إليك هذا القرآن لتنذر به من أمرتك بإنذاره، ممن قد سبق له عندى أنهم لا يؤمنون بك فى الكتاب السابق»[١].

وإذا كنا قد عرضنا استدلاله النقلى، من الكتاب والسنة، على هذه القضية، فإنه فى «التبصير» يجعلها من الأصول العقلية التى لا يستحق الإيمانَ أحدٌ إلَّا بأن يُقِرَّ بها. قال: «. . فإن قال: فهل يكون عارفا به من زعم أنه يفعل العبد مالا يريده ربه ولا يشاؤه؟

قيل: لا. وقد دللنا، فيما وصفناه بالعزة التى لا تشبهها عزة على ذلك. وذلك أنه من لم يعلم أنه لا يكون فى سلطان الله - عز ذكره - شىء إلَّا بمشيئته، ولا يوجد موجود إلَّا بإرادته، لم يعلمه عزيزا، وذلك أن من أراد شيئًا فلم يكن، وكان ما لم يُرد، فإنما هو مقهور ذليل. ومن كان مقهورا ذليلًا فغير جائز أن يكونه موصوفا بالربوبية»[٢].

وإذا كان ابن جرير قد جمع بين عموم المشيئة، وعموم القدرة والعزة، وعموم الخلق كذلك[٣]، فإنه لا يلتزم هنا ما أشرنا إليه من قبل من التزام بعض الأشاعرة، أن يكون كل ما وقع، وإن كان معصية وكفرا، محبوبا لله تعالى. فذلك الالتزام - فى واقع الأمر - مخالف للكتاب والسنة، ولإجماع السلف أيضا!![٤].

يقول فى قوله تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر:٧]: «اختلف أهل التأويل. . .

---

(١) السابق (١٥/ ٢١١) ط شاكر.

(٢) التبصير: (١٣٠).

(٣) انظر: التبصير (١٤٩-١٥٠).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٣٤٠).

فقال بعضهم: ذلك لخاصٍّ من الناس. ومعناه: إن تكفروا أيها المشركون بالله، فإن الله غنى عنكم، ولا يرضى لعباده المؤمنين الذين أخلصهم لعبادته وطاعته الكفر...[(١)].

وقال آخرون: بل ذلك عام لجميع الناس، ومعناه: أيها الناس، إن تكفروا فإن الله غنى عنكم، ولا يرضى لكم أن تكفروا به.

والصواب من القول فى ذلك، ما قاله الله عز وجل: إن تكفروا بالله أيها الكفار به، فإن الله غنى عن إيمانكم وعبادتكم إياه، ولا يرضى لعباده الكفر، بمعنى: ولا يرضى لعباده أن يكفروا به، كما يقال: لست أحبُّ الظلم، وإن أحببت أن يَظلِم فلانٌ فلانًا فيعاقب..»[(٢)]. يعنى ابنُ جرير بذلك، أن الله تعالى، وإن كان لا يحب الكفَر والظلم، ولا يحبُّ أن يكفر عبادُه أو يَظلِموا، فإن له فى وقوع الكفر والظلم فى كونه، حكمةٌ محبوبة عنده، سبحانه.

وليس فى مخالفة من خالف أمره وإرادَته (الدينيةَ) قَهرٌ له، كما ذهب إليه الأشعرى ومن تبعه، ولا فيها - كذلك - خروج عن قضائه وإرادته (الكونية) التى نفاها المعتزلة، بناء على ذلك. يقول:

«اختلف أهل التأويل فى تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]:

فقال بعضهم: معنى ذلك وما خلقت السعداء من الجن والإنس إلَّا لعبادتى، والأشقياء منهم لمعصيتى...

وقال آخرون: بل معنى ذلك: وما خلقت الجن والإنس إلَّا ليذعنوا لى بالعبودة.

---

(١) انظر هذا التأويل عند بعض الأشاعرة: الإرشاد للجوينى (٢٢٠)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (٣/١٣١٩).

(٢) التفسير (٢٣/١٩٧-١٩٨) ط الفكر.

وأولى القولين فى ذلك بالصواب... هو: ما خلقت الجن والإنس إلَّا لعبادتنا والتذلل لأمرنا».

ثم قال: «فإن قال قائل: فكيف كفروا وقد خلقهم للتذلل لأمره؟

قيل: إنهم قد تذللوا لقضائه الذى قضاه عليهم، لأنَّ قضاءه جار عليهم، لا يقدرون من الامتناع منه إذا نزل بهم، وإنما خالفه من كفر به فى العمل بما أمره به، فأما التذلل لقضائه فإنه غير ممتنع منه»[١].

وإذا كان يلتقى - هو وأهل السنة ومن يوافقهم من الأشاعرة - مع المعتزلة فى أن مخالفة الأمر والنهى ليست قهرا، فإنه - هو وأهل السنة كذلك -يخالفهم فى إثباته عمومَ القضاء والمشيئة لكفرهم ومعصيتهم هذه، كما فى النص السابق، كما يرد عليهم تأويل الإرادة (الكونية) والمشيئة بالأمر والنهى. قال:

«فإن قال: فإن تكُ المشيئة منه أمرا، فقد يجب أن يكون من لم يهتد لدين الإسلام، لم يدخله الله عز وجل فى أمره ونهيه الذى عم به خلقه، وفى عمومه بأمره ونهيه جميعهم، مع ترك أكثرهم قبوله، الدليلُ الواضح على أن قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ إنما معناه: لو شاء الله لجمعهم على دين الإسلام، وإذا كان ذلك كذلك، كان بينا فساد قول من قال: مشيئة الله - تعالى ذكره - أمره ونهيه»[٢].



(١) التفسير: (٢٧/ ١١-١٢) ط الفكر.

(٢) التبصير (١٣١).

المبحث الرابع

خلق أفعال العباد

صارت قضية خلق أفعال العباد واسطة العقد فى مباحث القضاء والقدر فى زمان ابن جرير؛ بحيث يوشك البحث فى تلك القضايا أن يُختزل إلى سؤال واحد: «هل الإنسان قادر على خلق فعله، أم إن الخالق هو الله سبحانه وتعالى وحده».

ولعله لذلك عُنِي ابن جرير ببحث هذه القضية فى رسالتيه «صريح السنة» و«التبصير» اللتين يعرض فيهما موقفه فيما اختلفت حوله الأمة من قضايا أصول الدين، خلا ما نثره فى تفسيره من الحديث حولها، كلما سنحت فرصة، إما تقريرًا لرأيه، أو ردًا لرأى مخالفه[١].

وقد حكى ابن جرير اختلاف الناس فى هذه المسالة[٢] على ثلاث مقالات. قال:

«الثالث بعد ذلك[٣] الاختلاف فى أفعال الخلق:

فقالت فرقة ممن ينتحل جملة الإسلام: ليس لله -عز وجل- فى أفعال خلقه

---

(١) وكذلك عُنِي كل فريق بالتصنيف فيها لنصرة مذهبه، فالقاضى عبد الجبار - مثلا - يخصص لها أحد أجزاء المغنى (ج٨- المخلوق)، وأما أهل السنة، فيقول ابن القيم: إن تصانيفهم فى الرد على القدرية أكثر من أن يحصيها إلَّا الله. انظر: شفاء العليل (١٠٩)، وقارن العلم الشامخ للمقبلى ص(٢٨٠) وما بعدها.

(٢) ولم يذكر فى رسالتيه شيئا من الخلاف فى مباحث القدر إلَّا الخلاف حول هذه المسألة، وهو ما يؤكد ما ذكرناه حول أهمية القضية فى زمانه.

(٣) ذكر قبله الخلاف حول «الخلافة» وستأتى فى الباب الثالث، إن شاء الله، والخلاف حول مصادر المعرفة (الحجة) وقد سبق فى الباب الأول.

صنع غير المعرفة التى أعطاها للفعل، كما أعطاهم الجوارح التى بها يعملون، ثم أمرهم ونهاهم، فمن شاء منهم أطاع فله الثواب، ومن عصى فله العقاب.

قالوا: فلو كان لله - جل ثناؤه - صنع فى أفعال الخلق غير الذى قلنا، بطل الثواب والعقاب. وهذا قول القدرية»[١]

ومصطلح القدرية الذى أشار إليه ابن جرير هنا، ويشير إليه كثيرا، وإن كان قد ظهر قبل ظهور المعتزلة، فى الفترة ما بين سنة خمسين، وسنة سبعين من الهجرة[٢]، فلقد ورث المعتزلة - على كَرْهٍ منهم وإباء - ذلك الاسمَ عن القدرية الأوائل الذين انقرضوا[٣]، ضمن ما ورثوه من مذهبهم، حتى صاروا هم المعنيين بذلك اللقب عند من يطلقه، خاصة المتأخرين.

ورغم أنهم قد ادَّارؤوا فى هذا اللقب هم وخصومهم[٤]، فلقد أدت هذه الوراثة إلى الغلط عليهم فى نسبة بعض ما لم يقولوه إليهم[٥].

ولأن هذا اللقب مرتبط بما روى فى الحديث: «القدرية مجوس هذه

---

(١) التبصير (١٦٧).

(٢) نيلنو: بحوث فى المعتزلة - ضمن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، لعبد الرحمن بدوى - ص (٢٠٢)، وانظر: المعارف لابن قتيبة (٦٢٥)، التنبيه والرد للملطى (١٦٥ وما بعدها)، نشأة الفكر للنشار (١/ ٣١٤ وما بعدها).

(٣) انظر ما مضى فى صفة العلم.

(٤) انظر فى هذا التلقيب من خصومهم ورفض المعتزلة له: اللمع (٩٠-٩١)، والإبانة (١٩٧ وما بعدها) للأشعرى، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (١٣١)، الانتصار لابن أبى الخير (١/ ١٥٦-١٥٨)، الفرق بين الفرق للبغدادى (١١٤) الملل والنحل (١/ ٤٣)، شرح الأصول الخمسة (٧٧٢)، المغنى (٨/ ٣٢٦-٣٣٢)، حاشية رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٤٤هـ).

(٥) مثل نسبتهم إلى أنهم ينفون العلم السابق. انظر: البدء والتاريخ للمقدسى (٥/ ١٤٣)، مجموع الفتاوى (٨/ ٤٢٩)، وما سبق فى مبحث العلم.

الأمة...»[١] الحديث، وهو مشهور متداول، وحتى يصح تنزيل الحديث عليهم، نَسب البعض إليهم أنهم يقولون: إن الطاعة من الله والمعصية من العبد، كما أن المجوس يقولون: إن إله الخير ليس هو إله الشر[٢]، وهى نسبة بَرَّأَهُم ابنُ تيمية منها، وهو من خصومهم الذين يلقبونهم بذلك اللقب، بل قال: «إن من نقل ذلك عنهم فهو جاهل بمذهبهم؛ فإن هذا لم يقله أحد من علمائهم، ولا يمكن أن يقوله...»[٣].

على أن موقف القدرية (المعتزلة) من قضية خلق الأفعال، الذى لم تختلف الرواية عنهم فيه، هو إجماعهم على أن الله سبحانه لم يخلق الكفر والمعاصى، بل ولا غيرها من أفعال العباد[٤]. قال ابن المرتضى: «وأجمعوا أن فعل العبد غير مخلوق فيه»[٥].

ثم هل يقال بعد ذلك: إن العبد هو الذى خلق فعل نفسه؟ ذكر الأشعرى

(١) ورد الحديث فى القدرية بروايات كثيرة، تتفق فى مجموعها على ذمهم، لكن طرق هذه الأحاديث لا تخلو جميعها من ضعف. قال ابن القيم: «وبدعة القدر أدركت آخر عصر الصحابة، فأنكرها من كان منهم حيا، كعبد الله بن عمر، وابن عباس، وأمثالهما رضي الله عنهم. وأكثر ما يجئ فى ذمهم فإنما هو موقوف على الصحابة من قولهم فيه». انظر: تهذيب سنن أبى داود (٧/ ٦١)، وقارن: جُنَّة المرتاب - لأبى إسحاق الحوينى حيث تَقَصَّى الروايات الواردة فى ذلك. (٢٩-٥٢).

(٢) ينسب ابن الأثير فى اللباب (٣/ ١٩) إلى القدرية القول بأن الخير من الله والشر من الشيطان. بينما يعزوه الملطى فى التنبيه (١٦٥-١٦٦) إلى صِنفٍ منهم. وانظر فتح البارى (١١/ ٤٩٩)، ويبدو أن ابن الوزير يميل إلى هذا الرأى المنسوب إلى القدرية. انظر إيثار الحق (٣٢٠، ٣٢٦ وما بعدها).

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ١١٦).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة (٣٢٣ وما بعدها)، مقالات الأشعرى (١/ ٢٩٩)، الفصل لابن حزم (٣/ ٣٢)، شفاء العليل لابن القيم (١٠٩).

(٥) المنية والأمل (ص٦).

اختلافهم فى ذلك على ثلاث مقالات، فبينَ الجوازِ والمنعِ: التفصيلُ؛ بأن يُمنع من ذلك فى الإنسان لأنا مُنِعْنَا منه[١]. بينما يميل القاضى عبد الجبار إلى التعبير عن ذلك «بالإحداث»، بدلا من الخلق[٢]، وربما كان المنع من القول بأن الإنسان (أو الحيوان عامة) يخلق فعل نفسه، وصعوبة الجمع بين ذلك وبين نفى خلق الأفعال عن الله تعالى، هو الذى ألجأ بعضهم إلى القول بأن فعل العبد حادث لا محدث له[٣].

وأما **المذهب الثانى** الذى حكاه ابن جرير، فهو مذهب الجبرية (الجهمية). قال:

«وقال آخرون منهم جهم بن صفوان وأصحابه: - ليس للعباد فى أفعالهم وأعمالهم صنع، وإنما يضاف إليهم ذلك كما تُضاف حركة الشجرة إذا حركتها الريح إلى الشجرة، وإنما حركتها الريح، وكما يُضاف طلوع الشمس إلى الشمس وليس لها فعل، وإنما أطلعها الله، وكذَهَابِ الحجر إذا رمى به، وليس له عمل، وإنما ذهب بدفع دافع.

وقالوا: لو جاز أن يكون فاعلٌ غير الله، جاز أن يكون خالق غيره. وقالوا: لا ثواب ولا عقاب، وإنما هما طينتان خلقتا، إحداهما للنار وأخرى للجنة».

وهذه «الجبرية» الخالصة التى عزاها لجهم قد أجمع من أرخ لمقالات جهم، على

---

(١) المقالات (١/ ٢٨٨)، ويرى الجوينى أن متقدميهم هم الذين كانوا يمنعون من تسمية العبد خالقا، لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلَّا الله تعالى، بينما تجرأ المتأخرون وسمَّوا العبد خالقا على الحقيقة ا.هـ انظر الإرشاد (١٧٣)، وقارن: المعتزلة لزهدى جار الله (٥٢).

(٢) شرح الأصول، الموضع السابق، وانظر: فاروق دسوقى: القضاء والقدر (٢/ ٢٤٩، ٢٦١ وما بعدها).

(٣) انظر: إيثار الحق لابن الوزير (٣١٠-٣١١).

نسبتها إليه[١].

وقد انتقل منزع الجبر فيما بعد إلى الأشاعرة، بدايةً من شيخ المذهب الذى ينفى أن يكون الفاعل اكتسب الشيء على الحقيقة.. وإنما الذى فعله حقيقةً هو رب العالمين[٢]!!، وهو أمر اعترف به بعض محققيهم، كالرازى[٣]، وإن كانوا ربما انتفَوا من الجبر المحض، وأقروا بجبر متوسط، يثبتون معه للعبد كسبًا ما فى فعله[٤].

وأما المذهب الثالث الذى حكاه ابن جرير عن «جمهور أهل الإثبات، وعامة العلماء والمتفقهة من المتقدمين والمتأخرين» فيقول: «إن الله تعالى ذكره وفق أهل الإيمان للإيمان، وأهل الطاعة للطاعة، وخذل أهل الكفر والمعاصى، فكفروا بربهم، وعصوا أمره.

قالوا: فالطاعة والمعصية من العباد بسبب من الله تعالى ذكره، وهو توفيقه للمؤمنين، وباختيار من العبد له»[٥].

وهذا الذى حكاه عن أهل الإثبات «السنة» هو مذهبهم لم يختلفوا فيه. قال

(١) انظر: الاختلاف فى اللفظ لا بن قتيبة (٣٠)، مقالات الأشعرى (١/ ٣٣٨)، الغنية للجيلانى (١/ ٩٤)، شرح الأصول الخمسة (٣٢٤، ٤٦٣)، تاريخ الجهمية للقاسمى (٢٨).

(٢) اللمع (٧٤، ٧٦)، وانظر: الإرشاد (١٨٩)، والمحصل للرازى (١٩٤)، ويرى د/ النشار أن مذهب جهم قريب من هذا الكسب الأشعرى (١/ ٣٤٣-٣٤٤)، وقارن منهاج السنة (٣/ ١٣-١٤).

(٣) انظر: فخر الدين الرازى وآراؤه للزركان (٥٣٢-٥٣٣)، وانظر أيضا: منهاج السنة (٣/ ٢٦٧)، مجموع الفتاوى (٨/ ٣٠٧)، إيثار الحق (٣٠٨، ٣١٧).

(٤) انظر: الملل والنحل (١/ ٨٥-٨٦، ٩٧-٩٩)، التعريفات للجرجانى (٦٥)، وقارن: الفتاوى (٨/ ١١٨)، مقدمة مناهج الأدلة (١٠٨-١١٢).

(٥) انظر التبصير (١٦٧-١٧٠)، والمخطوط (ق١٥أ-ب).

شيخ الإسلام أبو عثمان الصابونى: «ومن قول أهل السنة والجماعة فى أكساب العباد أنها مخلوقة لله تعالى، لا يمترون فيه، ولا يعدون من أهل الهدى ودين الحق من ينكر هذا القول وينفيه..»(١).

وإذا كان الله تعالى، هو خالق كل شىء حقيقة، عند أهل السنة(٢)، والعبد فاعل -كذلك- حقيقة، وله مشيئة وقدرة واختيار(٣)، فإن جهة الإضافة إلى الله تعنى أنه خلق أفعال العباد منفصلة عنه، قائمة بالعبد، وجَعَل العبدَ فاعلًا لها بقدرته ومشيئته اللتين خلقهما الله فيه، وكل من الإحداثين مستلزم للآخر، لكن جهة الإضافة مختلفة(٤) وبهذا الاعتبار فى التفريق بين جهتى الإضافة، يزول الإشكال فى الجمع بين القضاء والقدر، والأمر والنهى(٥).

رأى الطبرى:

ذكر ابن جرير بعد سياقه لثلاثة الأقوال التى ذكرها أن قول أهل الإثبات المخالفين للقدرية والجهمية، هو الحق عنده والصواب، للعلل التى حكاها عنهم. وهو نفس الاختيار الذى نجده فى «صريح السنة»(٦)، ونجده كذلك- منثورا فى ثنايا تفسيره؛ فالمقالة إذا مقالته، والأدلة (العلل) هى نفس الأدلة التى

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث - ضمن المنيرية (١/ ٢٦)، وانظر: خلق أفعال العباد - للبخارى (٣٣-٣٤)، الشريعة للآجرى (١/ ٣١٩-٣٢٠)، أصول السنة للالكائى (٣/ ٥٣٤ وما بعدها)، الفصل (٣/ ٣٢) شفاء العليل (١٠٩).

(٢) ولم يخالفهم فى ذلك إلّا القدرية. انظر مجموع الفتاوى (٨/ ٤١٥).

(٣) انظر: السابق (٨/ ١١٧-١١٨)، وقارن الكشاف (٢/ ٢٠٧)، وحاشية ابن المُنَيِّر عليه، فى نفس الصفحة حاشية رقم: ١ .

(٤) منهاج السنة (٣/ ٢٣٩-٢٤٠)، وانظر: الفصل (٣/ ١٦، ٣٤، ٣٨).

(٥) انظر: شفاء العليل (٢٣٦)، القضاء والقدر: د/ فاروق دسوقى (٢/ ٢٠٤).

(٦) انظر صريح السنة (٢١).

يرتضيها. وسوف نحاول هنا لم شتات هذه المقالة وعللها التى نثرها فى تفسيره، كلما عنت آية يمكنه أن يستدل بها على مقالته، أو تبدو مُتعلّقا لخصمه، فيدفع تعلقه بها.

أما أصل المقالة، فقد استدل ابن جرير عليه بآيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ۚ﴾ [الأنفال: ١٧] يقول:

«أضاف جل ثناؤه قتلهم إلى نفسه، ونفاه عن المؤمنين به الذين قاتلوا المشركين، إذ كان جل ثناؤه هو مُسبِّبَ قتلهم، وعن أمره كان قتال المؤمنين إياهم. ففى ذلك أدل الدليل على فساد قول المنكرين أن يكون لله فى أفعال خلقه صنع، به وصلوا إليها. وكذلك قوله لنبيه عليه السلام: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ۚ﴾، فأضاف الرمى إلى نبيِّ الله، ثم نفاه عنه، وأخبر عن نفسه أنه هو الرامى؛ إذ كان، جل ثناؤه، هو الموصل المرميَّ به إلى الذين رُمُوا به من المشركين، والمسبب الرمية لرسوله.

فيقال للمنكرين ما ذكرنا: قد علمتم إضافة الله رَمْىَ نبيه ﷺ المشركين إلى نفسه، بعد وصفه نبيَّه به وإضافته إليه، وذلك فعل واحد، كان من الله تسبيبه وتسديده، ومن رسول الله ﷺ الحذف والإرسال. فما تنكرون أن يَكون كذلك سائرُ أفعال الخلق المكتسبة: من الله الإنشاء والإنجاز بالتسبيب، ومن الخلق الاكتساب بالقوى؟ فلن يقولوا فى أحدهما قولا إلّا أُلزموا فى الآخر مثله»[1].

وإذا كان ابن جرير قد استدل بإضافة الرمى فى هذه الآية إلى الله، مع أنه فعل العبد حقيقة، على فساد قول المنكرين. . ، فثم آيةُ أخرى عُكِست فيها قضية هذه

---

(١) التفسير (١٣/ ٤٤١-٤٤٢) ط شاكر، واستدل ابن حزم بهذه الآية على وقوع الفعل بين قادرين. انظر: الفصل (٣/ ٤٥)، وانظر كذلك: حاشية ابن المنير على الكشاف (٢/ ٢٠٧)، تفسير ابن كثير (٢/ ٢٩٥).

الآية؛ فأضيف الفعل فيها إلى العبد، رسول الله ﷺ، مع أنه فِعل الله تعالى، حقيقة أيضًا؛ ليخرج ابن جرير منها بنفس الدلالة التى استنبطها من آية الأنفال السالفة. وهذه الآية هى قوله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ ۝١﴾ [إبراهيم: ١] يقول:

«وأضاف، تعالى ذكره، إخراج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم لهم بذلك، إلى نبيه ﷺ، وهو الهادى خلقه، والموفق من أحب منهم للإيمان، إذ كان منه دعاؤهم إليه، وتعريفهم ما لهم فيه وعليهم. فبَيِّنٌ بذلك صحةُ قول أهل الإثبات الذين أضافوا أفعال العباد إليهم كسبا، وإلى الله جل ثناؤه إنشاء وتدبيرا، وفساد قول أهل القدر الذين أنكروا أن يكون لله فى ذلك صنع»[1].

وإذا كان فى النصين السابقين لون من الاستدلال الإيجابى، إن صح التعبير، فإن ابن جرير ربما عرض لما يمكن أن يتعلق به خصمه - كما ألمحنا، فيُفَنِّد استدلاله به. مثل أن يتعلق القدرى بنسبه بعض الأفعال إلى العبد، لينفى - من تلك النسبة - تعلقَ فعل العبد بالله تعالى.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧]. وموطن الشبهة فى الآية أن الله تعالى لما أضاف الضلال إلى النصارى بصيغة الفاعل ﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾، وذكر غضبه على اليهود بصيغة المفعول ﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾، دل على الفرق بين من وقع منه الفعل - استقلالًا - فنسب إليه: ﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾، ومن وقع عليه الفعل ﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾.

وقد بنى الطبرى جوابه عن هذه الشبهة، على أن القرآن نزل بلسان العرب،

---

(١) التفسير (١٦/ ٥١٢ ط شاكر).

على ما قدم البيان عنه فى أول الكتاب[١]، «ومن شأن العرب إضافة الفعل إلى من وُجَدَ منه - وإن كان مسبِّبُهُ غير الذى وجد منه - أحيانا، وأحيانا إلى مسببه، وإن كان الذى وجد منه الفعل غيره. فكيف بالفعل الذى يكتسبه العبد كسبا، ويوجده الله جل ثناؤه، عينا منشأة؟ بل ذلك أحرى أن يضاف إلى مكتسبه، كسبا له، بالقوة منه عليه، والاختيار منه له. وإلى الله جل ثناؤه، بإيجاد عينه، وإنشائها تدبيرًا»[٢].

واستشهد الطبرى لصحة كلامه بقول الله، جل ثناؤه: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِى ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٍ﴾ [يونس:٢٢] - بإضافة الجرى إلى الفلك، وإن كان جريها بإجراء غيرها إياها -، «مع إبانة الله عز ذكره نصًا فى آيٍ كثيرة من تنزيله أنه المضل الهادى. فمن ذلك قوله جل ثناؤه: ﴿أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمۡعِهِۦ وَقَلۡبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهۡدِيهِ مِنۢ بَعۡدِ ٱللَّهِۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الجاثية:٢٣] - فأنبأ جل ذكره أنه المضل الهادى دون غيره»[٣].

وإذا كان ابن جرير فى هذه النصوص ينطلق من النص استدلالًا وردًّا، فإن ما ذكره فى «التبصير» من استدلال عقلى لأهل الإثبات، وردٌّ على النفاة، نجده كذلك ضمن استنباطه لدلالات النصوص، وهذا مما يزيدنا تأكيدا من أن موقفه العام من هذه القضية هو نفس موقف أهل الإثبات «(السنة»)، وأن هذه القضية هى جزء من منهجه الكلامى الذى ينحو فيه بصفة عامة منحى أهل الإثبات.

---

(١) راجع ضوابط التأويل فى الباب الأول.

(٢) التفسير (١/ ١٩٦-١٩٧) ط شاكر.

(٣) السابق (١/ ١٩٦).

وقد اعتمد ابن جرير «فى التبصير» فى استدلاله لأهل الإثبات على دليلين عقليين:

أولهما خلاصته أنه يَلزَمُ من قول القدرية بالتفويض ارتفاعُ (بطلان) رغبة الخلق إلى الله فى إعانتهم على الطاعة، وهو خلاف المشاهد من المؤمنين فى كل وقت.

وهذا الدليل بعينه يستنبطه ابن جرير من قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥]، يقول: «وفى أمر الله جل ثناؤه عباده أن يقولوا: «إياك نعبد وإياك نستعين» بمعنى مسألتهم إياه المعونة على العبادة، أدل الدليل على فساد قول القائلين بالتفويض من أهل القدر، الذين أحالوا أن يأمر الله أحدا من عباده بأمر، أو يكلفه فرض عمل، إلَّا بعد إعطائه المعونة على فعله وعلى تركه. ولو كان الذى قالوا من ذلك كما قالوا، لبطلت الرغبة إلى الله فى المعونة على طاعته؛ إذ كان - على قولهم، مع وجود الأمر والنهى والتكليف - حقا واجبا على الله للعبد إعطاؤه المعونةَ عليه، سأله ذلك عبده أو ترك مسألة ذلك. بل ترك إعطائه ذلك عندهم منه جور. ولو كان الأمر فى ذلك على ما قالوا، لكان القائل «إياك نعبد وإياك نستعين» إنما يسأل ربه أن لا يجور.

وفى إجماع أهل الإسلام جميعًا - على تصويب القائل: «اللهم إنا نستعينك» وتخطئتهم قول القائل: «اللهم لا تجر علينا» دليل واضح على خطأ ما قال الذين وصفت قولهم. إذ كان تأويل قول القائل عندهم: اللهم إنا نستعينك - اللهم لا تترك معونتنا التى تركُكَها جور منك»[1].

وأما الدليل الثانى من أدلة أهل الإثبات فهو قائم على التفريق بين القوة التى تكون بها الطاعة، والقوة التى تكون بها المعصية[2]. وهذا نورده مفصلا إن شاء الله تعالى، فى مبحث «الاستطاعة وتكليف ما لا يطاق».

---

(١) التفسير (١/ ١٦٢-١٦٣) ط شاكر، وانظر (٦/ ٢١٢) من نفس الطبعة.

(٢) انظر التبصير (١٧١).

وإذا كان ابن جرير قد عُنِي فى هذا المبحث، بل وفى سائر مباحث القدر، بالرد على القدرية النفاة، إما تقريرا من عنده، وإما نقلا عن أهل الإثبات، مع موافقتهم فى قولهم، فلقد مر معنا فى «إثبات العلم السابق، والكتابة» ما ينفى مقالة الجبرية؛ وذلك بإثبات مسئولية الإنسان عن عمله، وإثبات الأمر والنهى، والثواب والعقاب، وذلك كله مما ينفى مقالة الجبرية. وهنا أيضًا، وبعد أن نقل ابن جرير «إفساد» أهل الإثبات لمقالة القدرية، ينقل عنهم أن «قول جهم وأصحابه الذين زعموا أن الله - تعالى ذكره - اضطر عبادَه إلى الكفر وإلى الإيمان، وإلى شَتْمِهِ والفِرْية، وأنه ليس للعباد فى أفعالهم صنع، أبطل وأفسد».

وعمدة أهل الإثبات فى إفساد مقالة الجهمية، فيما نقله ابن جرير، أن الله تعالى أَمَرَ ونهى، فلو كانت الأفعال كلها لا صنع للعباد فيها، لكان لا معنى للأمر والنهى؛ لأن الآمر يأمر غيره لا نفسه، وعلى قولهم يكون آمرًا نفسه، لأنه هو الفاعل.

وكذلك إذا أمر أو نهى، فإنما يأمر ليُطاعَ فيما أمر أو نَهَى. والطاعة فعلُ المطيع الذى بحِذَائه أَمْر، والمعصية فعل العاصى الذى بحذائه نَهْى، وعلى قولهم لا يُتصور من العبد طاعةٌ ولا معصية؛ إذ لم يكن له فعل أصلًا.

ثم إنه وعد العبد الثواب على طاعته، فقال: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الواقعة: ٢٤]، وتوعَّده بالعقاب على معصيته، فقال: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [التوبة: ٨٢]. وعلى قولهم لا معنى للثواب ولا للعقاب؛ إذ لا فعل للعبد أصلا ولا كسب.

قالوا: وفساد هذا القول أوضح من أن يحتاج إلى الإكثار فى الإبانة عن جهل قائله»[١].

---

(١) انظر التبصير (١٧٣-١٧٥).

وفى الواقع، **إن مقالة القدرية كانت أكثر إشكالًا**، سيما على من لم يجمع أطراف النصوص، أو يُسْلِم نفسه إلى مُحْكَمات الشرع «فى هذا المقام الذى تاهت فيه عقول كثير من الخلائق»(١).

وأما مقالة الجبرية، فلمخالفتها للفطرة والعقل والشرع، لم تحتج إلى الإكثار فى الإبانة عن فسادها وجهل قائلها، **ولذا كان الاحتجاج بالقدر على المعاصى حجة باطلة داحضة باتفاق كل ذى عقل ودين من جميع العالمين**(٢).



---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٣٩٩).

(٢) انظر: منهاج السنة (٣/ ٥٥ وما بعدها).

المبحث الخامس

الاستطاعة وتكليف ما لا يطاق

يعتبر هذا المبحث من المواد الكلامية التى انتقلت إلى علم أصول الفقه، ثم صارت فيما بعد مبحثا مشتركا بين العلمين[١]. يقول الزركشى: «واعلم أن هذه المسألة تكلم عليها أهل العلمين علم الكلام وعلم أصول الفقه؛ أمَّا المتكلمون فلتعلقها بأحكام القدر، وخلق الأفعال، وأما الأصوليون فلتعلقها بأحكام التكليف، وما يصح الأمر إلَّا به (كذا) وما لا يصح»[٢].

وأصل البحث هنا اختلاف المتكلمين من مثبتة القدر ونفاته حول استطاعة العبد (وهى قدرته وطاقته أيضًا)، هل يجب أن تكون مع الفعل لا قبله، أو يجب أن تكون متقدمة على الفعل، أو يجب أن تكون معه، وإن كانت متقدمة عليه[٣]؟!

فذهبت المعتزلة إلى أن الاستطاعة قبل الفعل، وأنها صالحة للضدين (الفعل وضده: الطاعة والمعصية). وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبدا مالا يقدر عليه؛ لأن ذلك قبيح عقلًا[٤]، وبالغ القاضى عبد الجبار، فادعى إجماع الأمة

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشى (١/ ٢٨)، وأيضًا: الإحكام للآمدى (١/ ٧-٨)، وغيره من كتب الأصول.

(٢) الزركشى: سلاسل الذهب (فى أصول الفقه) (١٣٨-١٣٩)، وانظر نموذجا لبحث المتكلمين فى: شرح الأصول الخمسة (٣٩٠ وما بعدها)، والإرشاد للجوينى (١٨٩ وما بعدها). وبحث الأصوليين فى: المعتمد لأبى الحسين (١/ ١٦٤-١٦٥)، شرح التلويح على التوضيح للتفتازانى (١/ ٣٧٨-٣٨٨)، وقارن: منهاج السنة (٣/ ١٠٢-١٠٧).

(٣) انظر الفصل لابن حزم (٣/ ١٤)، درء التعارض لابن تيمية (١/ ٦٠).

(٤) انظر: المقالات للأشعرى (١/ ٢٩٩ وما بعدها)، وشرح الأصول الخمسة (٣٩٠ وبعدها)، وقارن بالإحكام للآمدى (١/ ١٣٤)، حيث ينقل عن بعض معتزلة بغداد موافقة =

على منع تكليف مالا يطاق، وشنع على مخالفه بذلك. قال: «فإن ارتكبوا تكليف ما لا يطاق، كان فى ذلك خروج عن الإسلام، وانسلاخ عن الدين، لأن الأمة من لدن النبى ﷺ إلى الوقت الذى وقع فيه الخلاف، لم يجوزوا ذلك على الله تعالى»[١].

وأما الأشعرى، فذهب إلى أن الاستطاعة مقارنة للفعل، وأن القدرة على الإيمان غير القدرة على الكفر، وربما أطلق جواز تكليف مالا يطاق، بل واستدل على وقوعه شرعا[٢]، وذكر الجوينى أن مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة، بناء على قوله بأن الاستطاعة لا تتقدم الفعل، مع أن الأمر إنما يتوجه على المكلف قبل وقوعه، وهو إذ ذاك غير مستطيع.

ولأن فعل العبد واقع عنده بقدرة الله تعالى، والعبد مطالب (به) وهو من فعل ربه[٣].

والقول الثالث الذى عليه محققو المتكلمين وأهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم، هو ما دل عليه القرآن: أن الاستطاعة التى هى مناط الأمر والنهى، وهى المُصحِّحَةُ للفعل، لا يجب أن تقارن الفعل، وأما الاستطاعة التى يجب معها وجود الفعل فهى مقارنة له[٤].

ثم: ما لا يطاق ينقسم إلى مالا يطاق لذاته، كالجمع بين الضدين، أو للعجز

= الأشعرى فى تجويز تكليف مالا يطاق، بينما ينقل الزركشى فى البحر (١/ ٣٨٨) عن معتزلة بغداد التفصيل بين الممتنع لذاته فلا يجوز تكليفه، والممتنع لغيره، فيجوز.

(١) شرح الأصول الخمسة (٣٩٧).

(٢) انظر: اللمع (١١٣-١١٤)، الإبانة (١٩٢-١٩٥).

(٣) انظر: البرهان (١/ ٨٩). وقد تبعه على هذا الإلزام جماعة، كالآمدى فى الإحكام (١/ ١٣٣)، وانظر. الاعتراض على هذا الإلزام فى البحر للزركشى (١/ ٣٩٠-٣٩١).

(٤) انظر: الفصل لابن حزم (٣/ ١٨-٢٠)، درء التعارض (١/ ٦٠-٦١).

عنه، كتكليف المُقْعَدِ المشىَ، ونحو ذلك، فهذا غير جائز تكليفه، ولا هو واقع فى الشريعة، وإلى مالا يطاق للاشتغال بضده، كاشتغال الكافر بكفره الذى يصده عن الإيمان، فهذا واقع فى الشريعة، ولا مانع منه عقلا ولا شرعا، وإنما النزاع فى تسميته تكليفا لما لا يطاق.

والأشبه بما فى الكتاب والسنة وكلام السلف، أن هذا لا يدخل فيما لا يطاق، ولا يُسَمَّى به؛ فإنه لا يقال - مثلًا - للمستطيع المأمور بالحج، إذا لم يحج، إنه كُلِّف بما لا يطيق[١].

ويبدو أن هذا هو حقيقة مذهب الأشعرى؛ ففى «اللمع»: «فإن قال قائل: أليس قد كلف الله تعالى الكافر الإيمان؟ قلنا: نعم. فإن قال: أفيستطيع الإيمان؟ قيل له: لو استطاع لآمن. فإن قال: أفكَلَّفه ما لا يستطيع؟ قيل له: **هذا كلام على أمرين:** إن أردت بقولك أنه لا يستطيع الإيمانَ لعجزه عنه، فلا، وإن أردت أنه لا يستطيعه لتركه واشتغاله بضده، فنعم..»[٢].

رأى ابن جرير:

يقرر ابن جرير أن التكليف لابد فيه من صحة العقل - ليتمكن المكلف من الفهم - وتمكينِ الجوارح - ليتسَنَّى له الامتثال[٣]. يقول: «الابتلاء إنما هو بصحة الآلات وسلامة العقل من الآفات، وإن عدم السمع والبصر[٤]، وأما إخباره إيانا أنه جعل لنا أسماعا وأبصارا فى هذه الآية - يعنى آية [الإنسان: ٢] ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٢﴾ -

(١) انظر: ابن تيمية: منهاج السنة (٣/ ١٠٤-١٠٦)، مجموع الفتاوى (٨/ ٢٩٥-٢٩٦).

(٢) اللمع للأشعرى، ص (٩٩).

(٣) انظر: التفسير (١/ ٦٢، ١٢٨) ط شاكر.

(٤) هذا بالطبع إن تمكن العقل من إدراك التكليف بطريقٍ مَا، مع فقدانهما.

فتذكير منه لنا بنعمه، وتنبيه على موضع الشكر، فأما الابتلاء فبالخلق مع صحة الفطرة وسلامة العقل من الآفة»[١].

لكن إن عجزت «الآلة» عن الامتثال، أو كان العقل مَئُوفا لا يدرك الخطاب، فهذا مما يُحيلُ التكليفَ عند ابن جرير.

يقول فى قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء:٤٣].

«.. ذلك نهى من الله المؤمنين عن أن يقربوا الصلاة وهم سكارى من الشراب، قبل تحريم الخمر....

فإن قال قائل: وكيف يكون ذلك معناه، والسكران فى حال زوال عقله، نظير المجنون فى حال زوال عقله، وأنت ممن يحيل تكليف المجانين لفقدهم الفهم لما يؤمر ويُنهى؟!

قيل له: إن السكران لو كان فى معنى الجنون، لكان غير جائز أمره ونهيه، ولكن السكران هو الذى يفهم ما يأتى ويذر، غير أن الشراب قد أثقل لسانه وأجزاء جسمه وأخدرها، حتى عجز عن إقامة قراءته فى صلاته، وحدودها الواجبة عليه فيها، من غير زوال عقله... وأما من صار إلى حدٍّ لا يعقلُ ما يأتى ويذر، فذلك منتقل من السكر إلى الخبل ومعانى المجانين، وليس ذلك الذى خوطب...»[٢].

وهذه القوة (المصححة للتكليف)، والتى تكون قبل الفعل، قد عم الله - تعالى - بها المؤمنين والكفار[٣]. وهى، وإن كانت شرطا فى حصول الفعل،

---

(١) التفسير (٢٩/ ٢٠٥) ط دار الفكر.

(٢) السابق (٨/ ٣٧٨) ط شاكر.

(٣) انظر التفسير (١/ ١٢٨) ط شاكر.

فإنها لا توجِبُه، بل قد يكون الفعل معها وقد لا يكون[١]. وهذه القوة - فقط - هى التى أثبتها المعتزلة، ولم يجوز التكليفَ مع عدمها إلَّا طائفة من غلاة المثبتين للقدر[٢].

لكن هذه القوة، لكى يتم الفعل بها، لابد أن ينضم إليها قوة أخرى موجبة لهذا الفعل، فإن كان الفعل طاعة، فهذه القوة توفيق من الله تعالى تفضل به على عبده، وإن كان الفعل معصية، فهى خذلان منه لعبده، بِعَدْله[٣]. وهذه القوة هى التى لا تكون إلَّا مع الفعل، توجَدُ بوجوده، وتُعدم بعدمه.

فأما أن الفعل لا يتم إلَّا بهذه القوة، فيستدل عليه ابن جرير بمثل قوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾. يقول: «وفى هذه الآية دليل واضح على أن طاعة الله جل ثناؤه لا ينالها المطيعون إلَّا بإنعام الله بها عليهم، وتوفيقه إياهم لها؛ أولا يسمعونه يقول: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾، فأضاف كل ما كان منهم من اهتداء وطاعة وعبادة إلى أنه إنعام منه عليهم؟...»[٤].

ويعرض ابن جرير لشبهةٍ لنفاة هذه «القوة» عند قوله تعالى: ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾، قال: «فإن قال قائل: وما معنى أمر الله عباده أن يسألوه المعونة على طاعته؟ أوَ جائز، وقد أمرهم بطاعته، أن لا يعينهم عليها؟ أم هل يقول قائل لربه: إياك نستعين على طاعتك، إلَّا وهو على قوله ذلك معان؟ وذلك هو الطاعة، فما وجه مسألة العبد ربه ما قد أعطاه إياه؟»[٥].

---

(١) انظر: الفصل لابن حزم (٣/ ١٩)، منهاج السنة (٣/ ١٠٣).

(٢) انظر مثالا لذلك كلام الغزالى فى الاقتصاد (١١٢)، وهذا - بصفة عامة - هو قول الجبرية. وانظر: الفصل (٣/ ١٤) الفتاوى (٨/ ٢٩٦).

(٣) الفصل (٣/ ١٩).

(٤) التفسير (١/ ١٧٩) ط شاكر.

(٥) السابق (٢/ ١٦٢). نفس الطبعة.

وهى شبهة متداولة مشهورة، منشؤها الخلط بين القوة المصححة للتكليف «الأولى» وهذه القوة الموجبة للفعل «التوفيق، أو الخذلان»[١]. وينفصل ابن جرير عن ذلك بأن القوة التى دعا المؤمن ربه أن يعينه بها، هى هذا التوفيق الذى هو فضل من الله تعالى على المطيع، وليس المراد بها القوة الأولى «تمكين الجوارح». يقول: «قيل: إن تأويل ذلك على غير الوجه الذى ذهبت إليه، وإنما الداعى ربَّه من المؤمنين أن يعينه على طاعته إياه، داعٍ أن يعينه فيما بقى من عمره على ما كلفه من طاعته، دون ما قد تقضى ومضى من أعماله الصالحة فيما خلا من عمره.

وجازت مسألة العبد ربه ذلك، لأن إعطاء الله عبده ذلك - مع تمكينه جوارحه لأداء ما كلفه من طاعته، وافترض عليه من فرائضه - فضلٌ منه جل ثناؤه تفضل به عليه، ولطفٌ منه لطف له فيه. وليس فى تركه التفضل على بعض عبيده بالتوفيق، مع اشتغال عبده بمعصيته، وانصرافه عن محبته، ولا فى بسطه فضله على بعضهم، مع إجهاد العبد نفسه فى محبته، ومسارعته إلى طاعته، فساد فى تدبير، ولا جَوْر فى حكم، فيجوزَ أن يجهل جاهل موضع حكم الله فى أمره عبده بمسألته عونه على طاعته..»[٢].

وأما أن القوة على الطاعة ليست هى القوة على المعصية، فلأن الله تعالى فرق بين القوة التى يعطيها للمؤمن على الإيمان، والقوة التى يعطيها للكافر على الكفر، فقال: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ الآية [الأنعام: ١٢٥]، فلا يجوز التسوية بينهما. يقول ابن جرير:

«وفى هذه الآية أبينُ البيان لمن وُفِّقَ لفهمها، عن أن السبب الذى به يوصل إلى

---

(١) قارن: الفصل (٣/ ١٦)، شرح الأصول الخمسة (٣٩٦ وما بعدها).
(٢) التفسير (١/ ١٦٢) ط شاكر.

الإيمان والطاعة، غير السبب الذى به يوصل إلى الكفر والمعصية، وأن كلا السببين من عند الله. وذلك أن الله جل ثناؤه أخبر عن نفسه أنه يشرح صدر من أراد هدايته للإسلام، ويجعل صدر من أراد إضلاله ضيقًا عن الإسلام، حَرَجًا كأنما يصَّعَّد فى السماء. ومعلوم أن شرح الصدر للإيمان خلاف تضييقه له. وأنه لو كان يوصل بتضييق الصدر عن الإيمان إليه[1]، لم يكن بين تضييقه عنه وبين شرحه له فرق، ولكان من ضُيِّق صدره عن الإيمان قد شرح صدره له، ومن شرح صدره له، فقد ضيق عنه، إذ كان موصولا بكل واحد منهما، أعنى من التضييق والشرح، إلى ما يوصل به إلى الآخر، ولو كان ذلك كذلك، وجَبَ أن يكون الله قد شرح صدر أبى جهل للإيمان به، وضيق صدر رسول الله ﷺ عنه. وهذا القول من أعظم الكفر بالله...»[2].

وزيادة على هذا الدليل (العقلى النقلى) الذى يكرره ابن جرير فى سياقات مختلفة[3]؛ فإنه يقرر فى «التبصير» أن القول بأن القوة على الطاعة هى نفس القوة على المعصية، والقوة على الكفر هى نفس القوة على الإيمان، يلزم منه «أن يوجد الكفر والإيمان معا فى جسم واحد، فى حال واحدة، لأن السبب إذا وجد وَجَبَ أن يكون مُسَبَّبُهُ معه؛ كالنار إذا وُجِدَت وجب وجود الإسخان مع وجودها، وكالثلج إذا وُجِد، وُجِد[4] التبريد معه... وإذا كان ذلك كذلك، وكان محالا اجتماع الكفر والإيمان فى جسم واحد فى حال واحدة، علم أن القدرة على الطاعة غير القدرة على المعصية»[5].

---

(١) يعنى: إلى الإيمان.

(٢) السابق (١٢/ ١٠٨-١٠٩) نفس الطبعة.

(٣) انظر السبق (١٢/ ٩٢-٩٣، ٣٣٤)، التبصير (١٧١).

(٤) فى المطبوع: وجبَ، والتصويب من المخطوط.

(٥) التبصير (١٧٢).

وهذه العلاقة «السببية» بين «القوة» و«الفعل» مما يدل - أيضًا - على أن هذه القوة (الموجبة للفعل) يجب أن تكون مقارنة له.

وخلاصة ما سبق أن ابن جرير يُفَرِّق - شأنَ أهل السنة - بين الاستطاعة التى هى شرط التكليف، وهى سلامة الآلات، وفهم الخطاب، والاستطاعة التى ليست شرطا فى التكليف، وهى التى توجب الفعل وتقارنه.

ويبقى هنا أننا نجده فى «موضعين» من تفسيره يطلق القول «بتكليف ما لا يطاق» ويَرُدُّ على نفاته. ففى تفسير قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ [البقرة:٧] يقول: «وهذه الآيةُ من أوضح الدليل على فساد قول المنكرين تكليفَ ما لا يطاق إلا بمعونة الله؛ لأن الله جل ثناؤه أخبر أنه ختم على قلوب صنفٍ من كفار عباده وأسماعهم، ثم لم يسقط التكليف عنهم، ولم يضع عن أحد منهم فرائضه، ولم يعذره فى شىء مما كان منه من خلاف طاعته بسبب ما فعل به من الختم والطبع على قلبه وسمعه، بل أخبر أن لجميعهم منه عذابا عظيما، على تركهم طاعته فيما أمرهم به ونهاهم عنه من حدوده وفرائضه، مع حتمِهِ القضاء عليهم - مع ذلك - بأنهم لا يؤمنون»[(١)].

بيد أنا إذا تدبرنا هذا النقل، والموطن الآخر، تجلى لنا أن مراد ابن جرير بما أثبته إنما هو تكليف الكافر «أو العاصى» بالإيمان (أو الطاعة) الذى لا يطيقه لاشتغاله بضده، لا أن ما كُلِّفَ به مستحيل فى نفسه فلا يطاق، ولا أن آلته عاجزة عنه، بحيث لا يتمكن من امتثاله. وهذا المعنى الذى أثبته واقع فى الشريعة، كما أسلفنا، وإنما النزاع فى تسميته: «تكليف ما لا يطاق».

وثم نص لابن جرير، سوى ما أسلفنا، يدل على أن مراده من ذلك الإطلاق هو التفصيل الذى نَحَلْناه إياه، فعند قوله تعالى: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٣٣] يقول: «يعنى - تعالى ذكره - بذلك: لا تُحَمَّلُ نفسٌ من الأمور إلَّا

---

(١) التفسير (١/ ٢٦٢) ط شاكر، وانظر: (١/ ٣٦٣) من نفس المصدر.

ما لا يضيق عليها، ولا يتعذر عليها وجوده إذا أرادت...

والوُسْعُ: الفُعْل، من قول القائل: وَسِعَنى هذا الأمرُ يَسَعُنى سَعَةً...

فمعنى قوله: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ هو ما وصفت من أنها لا تكلف إلّا ما يتسع لها بذل ما كُلِّفت بَذْلَه، فلا يضيق عليها ولا يَجْهَدُها، لا ما ظن جهلة أهل القدر من أن معناه لا تكلف نفس إلا ما قد أعطيت القدرة عليه من الطاعات؛ لأن ذلك لو كان كما زعمت، لكان قوله تعالى ذكره: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ۝٤٨﴾ [الفرقان:٩]. إذ كان دالا على أنهم غير مستطيعى السبيل إلى ما كلفوه، واجبا أن يكون القوم فى حال واحدة قد أُعْطوا الاستطاعة على ما منعوها عليه. وذلك من قائله إحالة فى كلامه، ودعوى باطل لا يُخِيل بطوله. وإذا كان بينا فساد هذا القول، فمعلوم أن الذى أخبر، تعالى ذكره، أنه كلف النفوس من وسعها، غير الذى أخبر أنه كلفها، مما لا تستطيع إليه السبيل..»[1].

❊ ❊ ❊

---

(١) التفسير (٥/ ٤٥-٤٦) ط شاكر. وقارن الفصل (٣/ ٢٠).

المبحث السادس

الهداية والإضلال، والطبع والختم

الهداية والإضلال:

هذا البحث هو لُبّ أبواب القدر ومسائله؛ فإن أفضل ما يقدره الله لعبده الهدى، وأعظم ما يبتليه به الضلال، وكل نعمةٍ فهى دون نعمة الهدى، وكل مصيبة فهى دون مصيبة الضلال[١]، نسأل الله الهداية، ونعوذ به من سُبُل الضلال.

أما الهداية فقد تعددت معانيها بحسب سياقاتها فى النصوص[٢] والذى يعنينا ذكره هنا: هداية البيان والإرشاد، وهداية التوفيق، وهما أشهر معانى الهداية، وعليهما دار البحث بين مثبتة القدر ونفاته[٣]، وعليهما - كذلك - مدار الحديث عند ابن جرير.

فهداية البيان، ذُكرت فى نصوص عديدة، مثل قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٣٨]. يقول ابن جرير: «والهدى فى هذا الموضع البيان والإرشاد، كما حدثنا.. عن أبى العالية.. قال: الهدى: الأنبياء والرسل والبيان، وقوله: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَايَ﴾ يعنى: فمن تبع بيانى الذى آتيته على ألسن رسلى، أو مع رسلى»[٤].

---

(١) انظر شفاء العليل لابن القيم (١٤١).

(٢) انظر بحثا جيدا فى ذلك للراغب فى مفرداته (٥٣٨ -٥٤١)، وانظر أيضًا: شفاء العليل (١٤١ وما بعدها).

(٣) انظر: حاشية ابن المنير على الكشاف (١/ ٣٥١) هـ(١)، التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون (٣/ ١٥٤٠-١٥٤٢).

(٤) التفسير (١/ ٥٤٩، ٥٥١).

وهذه الهداية (البيان) قد عم الله تعالى بها جميع المكلفين من خلقه[١]، بيد أن الكفار لما لم يهتدوا بما أنزل إليهم، ولم ينتفعوا بدلائله، لم يكن ذلك هدى لهم، فى حقيقة الأمر، بل عمىً وضلالًا، وتثبيتا لحجة الله تعالى عليهم: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ﴾ [فصلت: ٤٤].

وهذه الهداية لم يُختلف فى إثباتها، وهى، وإن لم تستلزم حصول التوفيق واتباع الحق، فإنها شرط فيه، فلا يحصل التوفيق لمن حُرِمَها. وهى الهداية التى أثبتها الله لرسله ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢] وأثبتها لدعاة الخير: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [السجدة: ٢٤][٢].

وأما هداية التوفيق التى يخص بها الله تعالى من يختارهم لطاعته والإيمان به، فضلا منه ورحمةً، فهى التى أنكرتها المعتزلة والقدرية، ثم تأولوا النصوص التى أثبتتها تارة على الهداية الأولى (هداية البيان)[٣] ما استقام لهم ذلك، وتارة أخرى على أنه سماهم مهتدين، وتارة على أنه جازاهم بذلك التوفيق (الزائد) لِقَاء إيمانهم وطاعتهم[٤]. . . ، وربما اقتصر بعضهم على رد ذلك إلى معنيين: الثوابُ والنجاة من العذاب، وهُدَى البيان[٥].

---

(١) السابق (١/ ١٦٧) ط شاكر. وانظر: (١٦/ ٢٢٤)، (٢٤/ ١٠٤) ط الفكر.

(٢) قارن التفسير (١/ ٢٣٠ ط شاكر)، مقالات الأشعرى (١/ ٣٢٤)، الكشاف للزمخشرى (١/ ٣٥).

(٣) انظر: المفردات (٥٣٨-٥٣٩)، شفاء العليل (١٦٧-١٦٨٩).

(٤) انظر: الانتصار للخياط (١٨٢)، وأيضًا: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (١٢٣ وما بعدها).

(٥) انظر: رسائل العدل والتوحيد (١/ ٢٩٦-٢٩٧)، وانظر: مقالات الأشعرى (١/ ٣٢٤-٣٢٥).

رأى الطبرى:

تعرض ابن جرير لهذا المعنى فى غير موضع من تفسيره، فمن ذلك قوله: «ومعنى قوله: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ٦﴾ فى هذا الموضع عندنا: وفِّقنا للثبات عليه، كما روى ذلك عن ابن عباس. .، ومعناه نظير معنى قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ فى أنه مسالة العبد ربه التوفيق للثبات على العمل بطاعته، وإصابة الحق والصواب فيما أمره به ونهاه عنه، فيما يستقبل من عمره، دون ما قد مضى من أعماله. . . .».

ودلل ابن جرير على صحة ذلك المعنى بوجوده فى لغة العرب، وأن «ذلك فى كلامهم أكثر وأظهر من أن يحصى عدد ما جاء عنهم فى ذلك من الشواهد. .»، وساق شاهدين من الشعر عليه.

ثم قال: «ومنه قول الله جل ثناؤه: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ فى غير آية من تنزيله، وقد علم بذلك أنه لم يعنِ أنه لا يُبيِّن للظالمين الواجبَ عليهم من فرائضه. وكيف يجوز أن يكون ذلك معناه، وقد عَمَّ بالبيان جميع المكلفين من خلقه، ولكنه عنَى جل وعز أنه لا يوفقهم، ولا يشرح للحق والإيمان صدورهم. .».

وحيث أبطل تأويلها فى مثل هذه المواضع بـ «البيان» فإنه يحكى زعم بعضهم أن تأويل ذلك: «زدنا هدايةً»، ثم يرده بأن البحث باق فى «الهداية» المسئول زيادتها، فإن فسرها بزيادة البيان، فذلك مالا وجه له؛ لأن الله جل ثناؤه لا يكلف عبدا فرضا من فرائضه، إلَّا بعد تبيينه له، وإقامة الحجة عليه به. . . .

وإن فسرها بزيادة المعونة والتوفيق، فلن يخلو ذلك من أن يكون محل المسألة على ما مضى من الأفعال، أو على ما يحدث. قال: «وفى ارتفاع حاجة العبد إلى المعونة على ما قد تقضى من عمله، ما يعلم أن معنى مسألة تلك الزيادة إنما هو

مسألة الزيادة لما يحدث من عمله...»[١].

وهذا التوفيق ليس هو مجرد جزاء على طاعة المطيع أو إيمان المؤمن، كما يحاول المعتزلة[٢]، وإنما هو أَمْرٌ سابقٌ لذلك؛ موجِبٌ لطاعته الأولى التى استحق عليها الجزاء والثواب بالتوفيق (الثانى). فطاعة العبد الأولى وهدايته هى أثر فعله سبحانه وتعالى؛ فالله - تعالى - هو الهادى، والعبد مهتدٍ، قال تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ [الكهف:١٧] ولا سبيل إلى وجود الأثر (هداية العبد) إلَّا بمؤثره التام، فما لم يحصل فعل الله تعالى بعبده (توفيقه)، لم يحصل فِعل العبد (اهتداؤه)[٣].

وأما الضلال، فهو خذلان الله تعالى لبعض عبيده، وخلق إرادة الشر والضلال فيهم، وإزاغة قلوبهم عن الحق، وتضييق صدورهم عن قبوله... إلى آخر ما جاءت به النصوص، عدلًا منه تعالى فى خلقه، وحكمةً بالغة، لا حجة لأحد من خلقه عليه ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام:١٤٩][٤].

وقد تأولت المعتزلة ذلك كله على التسمية - يعنى: أنه سماهم ضُلالًا - حينا[٥]، أو أنهم ضلوا عن الثواب (!!)[٦] وقال بعضهم: أضلهم: يعنى أتلفهم، وربما انقطعوا فقالوا: لا ندرى ما معنى الإضلال ولا

---

(١) انظر: التفسير (١/ ١٦٦-١٦٩) ط شاكر، وانظر: فى هذا المعنى (١/ ٢٣٠، ٥٤٩-٥٥١) ومواضع أخرى كثيرة.

(٢) انظر: مقالات الأشعرى (١/ ٣٢٦)، الكشاف للزمخشرى (١/ ٣٥، ٤٥).

(٣) انظر: شفاء العليل (١٦٩-١٧١). وانظر أيضًا: الانتصار فى الرد على المعتزلة لابن أبى الخير اليمنى (٢/ ٢٨٧).

(٤) انظر: الفصل لابن حزم (٣/ ٢٨).

(٥) انظر: رسائل العدل والتوحيد (١/ ١١٣، ١١٩)، (٢/ ٩٠، ١١١).

(٦) انظر: المغنى لعبد الجبار (٨/ ٣١٨).

الختم. . . . !!(١).

وأما ابن جرير فقد صَرَّح لنا مذهبُه فى ذلك من خلال ما مضى من أبحاث فى «خلق الأفعال»، وتفريقه بين «القوة» على «الطاعة» و«القوة» على «المعصية». ولذلك فهو يثبت الإضلال هنا على ما تقتضيه ظواهر النصوص المتكاثرة، كما ألمحنا. ففى تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام:١٢٥] يقول: «يقول تعالى ذكره: ومن أراد الله إضلاله عن سبيل الهدى يشغله بكفره وصدِّه عن سبيله، ويجعل صدره بخذلانه وغلبة الكفر عليه، حرجا. «والحَرَج» أشد الضيق، وهو الذى لا يَنْفذُه شيء من شدة ضيقه، وهو هاهنا الصدر الذى لا تصل إليه الموعظة، ولا يدخله نور الإيمان، لرين الشرك عليه. .»(٢).

وإضلاله - تعالى - من أضلَّ، وإزاغته قلب من أزاغ إنما هو، كما أسلفنا، بِعَدْلِه وحكمته، لا معقب لحكمه ولا مبدل لكلماته، لا كما توهم القدرية أن ذلك - إن كان - ظلمٌ وجور، فنفَوه لِمَا أن الله تعالى مُنزه عن الظلم، باتفاق المسلمين. وقد رد ابن جرير عليهم هذه المقالة مستدلًا بمدح الله تعالى عبادَه المؤمنين على دعائهم إياه: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران:٨]. قال:

«وفى مدح الله جل ثناؤه هؤلاء القوم. بما مدحهم به - من رغبتهم إليه فى أن لا يزيغ قلوبهم، وأن يعطيهم - رحمةً منه - معونةً لهم للثبات على ما هم عليه، من حسن البصيرة بالحق الذى هم عليه مقيمون، ما أبان عن خطأ قول الجهلة من القدرية: إن إزاغة الله قلب من أزاغ قلبه من عباده عن طاعته وإمالته له عنها، جور. لأن ذلك لو كان كما قالوا، لكان الذين قالوا: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا

(١) انظر: الفصل (٣/ ٢٩)، وقارن: المقالات (١/ ٣٢٥)، المعتزلة، لجار الله (١٠١).

(٢) التفسير (١٢/ ١٠٨-١٠٩) ط شاكر.

بَعۡدَ إِذۡ هَدَيۡتَنَا﴾ بالذم أولى منهم بالمدح؛ لأن القول لو كان كما قالوا، لكان القوم إنما سألوا ربهم - بمسألتهم إياه أن لا يزيغ قلوبهم - أن لا يظلمهم ولا يجور عليهم. وذلك من السائل جهل، لأن الله جل ثناؤه لا يظلم عباده ولا يجور عليهم. وقد أعلم عباده ذلك ونفاه عن نفسه بقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [فصلت:٤٦]، ولا وجه لمسألته أن يكون بالصفة التي قد أخبرهم أنه بها.

وفي فساد ما قالوا من ذلك، الدليل الواضح على أن عدلا من الله عز وجل: إزاغة من أزاغ قلبه من عباده عن طاعته، فلذلك استحق المدحَ مَنْ رَغِبَ إليه أن لا يزيغه، لتوجيهه الرغبة إلى أهلها، ووضعه مسألته موضعها، مع تظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ برغبته إلى ربه في ذلك، مع محله منه وكرامته عليه..»[1].

وخلاصة ذلك كله، أن هداية الله تعالى مَنْ هَداه، وإضلالَه من أضل، ابتداء وجزاءً، إنما هو على علم منه - تعالى - بعباده؛ بمن هو أهل لفضله أو عدله؛ «فالله سبحانه أعلم حيث يجعل رسالته، أصلا وميراثًا»[2].



---

(١) التفسير (٦/ ٢١٢-٢١٣) ط شاكر.

(٢) طريق الهجرتين لابن القيم (٩٧).

الطبع والختم

أخبر الله تعالى فى كتابه أنه «ختم» على قلوب أعدائه، و«طبع» عليها . . . إلى آخر ما أخبر من فعله ذلك بقلوبهم[١]، وأكثرُ ما جاء فى ذلك يدل سياقه على أنه إنما كان «عقوبة لهم، وجزاء على كفرهم وإعراضهم عن الحق بعد أن عرفوه»[٢]، فلم يرفعوا به رأسا.

وقد تأول القدرية (المعتزلة) ذلك كله بناء على نفس ما توهموه فى نفى إضلال الله تعالى لمن أضل من عباده، من أن ذلك يستلزم نسبةَ الظلم إلى الله تعالى. فتأولوا «الختم» و«الطبع». . مرة على شهادة الله تعالى، عليهم بذلك، ومرة بأنها علامة يُعلمهم بها لتعرفهم الملائكة[٣]، وثالثة بأن ذلك كله على المجاز، «ولا ختم ولا تغشية ثَمَّ على الحقيقة»[٤].

رأى الطبرى:

يثبت ابن جرير - شأنَ أهل السنة[٥] - أن ذلك «الختم» و«الطبع» على حقيقته

(١) انظر: شفاء العليل لابن القيم (١٨١) وما بعدها.

(٢) السابق: (١٨٣).

(٣) قال الراغب: «قال الجُبَّائى: يجعل الله ختما على قلوب الكفار ليكون دلالة للملائكة على كفرهم، فلا يدعون لهم!! وليس ذلك بشىء، فإن هذه الكتابة (كذا) إن كانت محسوسة فمن حقها أن يدركها أصحاب التشريح، وإن كانت معقولة غير محسوسة فالملائكة بِاطِّلاعهم على اعتقاداتهم مستغنية عن الاستدلال» ا.هـ المفردات (١٤٣).

(٤) الزمخشرى: الكشاف (١/ ٤٨). وانظر: رسائل العدل والتوحيد (٢/ ١٩٢، ١٩٤) مقالات الأشعرى (١/ ٣٢٣)، والمفردات (١٤٢-١٤٣).

(٥) قال الأشعرى: «وقال أهل الإثبات: قوةُ الكفر طبعٌ» ا.هـ المقالات (١/ ٣٢٣) وانظر: الانتصار لابن أبى الخير (٢/ ٢٦٤-٢٦٨).

المعروفة فى اللغة، وإن كان لكل شىء مما يختم عليه ختم يناسبه: «قلوبُ العباد أوعية لما أُودِعَتْ من العلوم، وظروف لما جُعِل فيها من المعارف بالأمور. فمعنى الختم عليها وعلى الأسماع - التى بها تُدرك المسموعات، ومن قِبَلها يوصل إلى معرفة حقائق الأنباء عن المُغَيَّبات - نظير معنى الختم على سائر الأوعية والظروف».

وكما أن هذه الأوعية والظروف «لا يوصل إلى ما فيها إلَّا بفض ذلك «الختم» عنها ثم حلها. فكذلك لا يصل الإيمان إلى قلوب من وصف الله أنه ختم على قلوبهم إلَّا بعد فضه خاتمه، وحلِّه رباطَه عنها».

ويؤيد ابن جرير تفسيره ذلك - الذى هو الحق عنده - بأنه «صَحَّ بنظيره الخبر عن رسول الله ﷺ وهو ما حدثنا به.... عن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: **«إن المؤمن إذا أذنب ذنبا كانت نكتةٌ سوداء فى قلبه، فإن تاب ونزع واستغفر، صقل قلبه، فإن زاد زادت حتى تُغلق[1] قلبه، فذلك «الران» الذى قال الله جل ثناؤه:** ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ۝١٤﴾ [المطففين: ١٤]».

ويحكى ابن جرير تأويل من تأول ذلك «الختم...» بالاستكبار والإعراض عن الحق، ثم يرده بأن ذلك إنما هو فعلهم، والآية تتحدث عن «فعل الله» بهم، فلا يجوز أن يكون ذلك معناه. قال: «فإن زعموا أن ذلك جائز أن يكون كذلك - لأن تَكَبُّره وإعراضه كانا عن ختم الله على قلبه وسمعه، فلما كان الختم سببًا لذلك، جاز أن يُسَمى مُسبَّبه به - تركوا قولهم، وأوجبوا أن الختم من الله على قلوب الكفار وأسماعهم معنى غيرُ كفر الكافر، وغير تكبره وإعراضه عن قبول الإيمان والإقرار به. وذلك الدخول فيما أنكروه»[2].

(١) تغلق: كذا هنا، وكأنها تصحيف، وفى «المطففين»: «تعلو»، وهو المعروف فى الحديث.

(٢) انظر هذه المقتطفات فى التفسير (١/٢٥٨-٢٦١) ط شاكر، والحديث رواه الإمام أحمد (٢/٢٩٧) والترمذى (٣٣٩٠ - تحفة)، وابن ماجه (٤٢٤٤). وقال الترمذى: صحيح. =

ولقد أثار هذا الموقف لابن جرير من «الختم، و. . .» بأَخَرَةٍ - نوعًا ما - ثلاث حلقات - فيما وقفت عليه - من الجدل المتراكب، بعضها تلوَ بعض. **فلقد حكى «ياقوت»** (ت٦٢٦هـ) فى معجمه عن عبد العزيز الطبرى - تلميذ ابن جرير - أنه قال: «إن أبا جعفر - يعنى الطبرى - كان يزعم أن «الله» ختم على قلوب الكفار مجازاة لهم على كفرهم.» ثم علق ياقوت على ذلك بقوله: «وهذا الفصل ردىء جدًا؛ لأنه إن كان ختم قبل الكفر فقد ظلم، وإن كان بعده فقد ختم على مختوم، وهذا لم يقل به أحد من أهل السنة والجماعة، إنما هو من أقوال الروافض والمعتزلة، قبحهم الله»[١].

ثم يأتى د/ الحوفى على تِلواء ياقوت، وقد أرهبه - فيما يبدو - تعليقه هذا، ليقول: إن هذا الوصف (يعنى: من ياقوت) محتاج إلى مناقشة؛ «لأن الذى يظهر من تفسير الطبرى ومناقشاته للمعتزلة أنه لا يدين بالجبر. فإذا ما رجعنا إلى ما قال الطبرى فى تفسير بعض الآيات المتعلقة بالإيمان والكفر، والهدى والضلال، والفجور والتقوى، لنتعرف مذهبه، لم نستطع أن نقضى بأنه جبرى، ولم نستطع أيضًا أن نقضى بأنه معتزلى، لأن كلامه لا يَشِف عن مذهب واضح، وإن كان يدور على أساس ثابت، هو أن علم الله سابق لأفعال العباد، وبيده التوفيق والخذلان، والهدى والضلال. . .». ثم نقل تفسيره لبعض هذه الآيات[٢].

ثم يأتى بثالثة الحِلَق باحث معاصر مشتغل بالطبرى[٣]، حيث ينقل كلام

= وحسنه الألبانى، كما فى صحيح سنن الترمذى (٢٦٥٤). وانظر حول هذه المسألة: تفسير الطبرى: (١٢/ ٢٢-٢٣، ٢٥) (٢٠/ ١٢) (١٧/ ٨٧) ط الفكر.

(١) معجم الأدباء (١٨/ ٨٢).

(٢) انظر: أحمد الحوفى: الطبرى: ص (٢٤٧-٢٥٢).

(٣) هو الباحث محمد محمود شبكة فى بحثه عن «الطبرى ومنهجه فى التفسير»، رسالة دكتوراه بالمكتبة المركزية لجامعة الأزهر (٢٩٥٣عام).

ياقوت والحوفى، ثم يعلق على ما نقله عبد العزيز الطبرى، بأن «هذا هو رأى الجهمية الذين يقولون بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأن الله خالق لأفعال العباد، وهم والمعتزلة على طرفى نقيض.»، ثم قال: ورأى الطبرى واضح فى هذا المجال، وهو ما يراه أهل السنة من أنَّ أفعال العباد وتضاف[(١)] إليهم كسبا (اختيارا)، وتضاف إلى الله سبحانه إنشاء وتدبيرا..» قال: «ولسنا ندرى من أين جاء ياقوت بهذا الكلام المنسوب إلى عبد العزيز الطبرى، وهو يتناقض مع ما نقله عنه من أن الطبرى كان متمسكًا بما عليه أهل السنة، عنيفا فى الرد على المخالفين والمنحرفين، ويتناقض مع ما قرره الطبرى فى تفسيره، مما يؤكد لنا استحالة صدور هذا الكلام عن أبى جعفر»[(٢)].

وأول ما نناقشه هنا موقف ياقوت الذى يُثِير تساؤلات حول حقيقة ما يراه؛ أيثبت «الختم والطبع...» على ما جاءت به النصوص، فيعود عليه سؤالُه، أو اعتراضه، حول: متى ختم؟! أم يتأول ذلك كله فيعودَ قوله إلى قول «المعتزلة، قبحهم الله» (؟!) حتى إن معارضته التى ذكرها: «إن كان قبل الكفر فقد ظلم»، هى مما أورده المعتزلة على خصومهم، واشتهرت لديهم، وهى جارية على أصولهم فى هذا الباب[(٣)].

ثم إن ابن جرير لم يقل إن الله تعالى ختم على قلوب بعض عباده ابتداء[(٤)]، أو أن الختم يأتى بغتة فيبهتهم، وإنما يكون ذلك، على ما صح بنظيره الخبر: بتراكم الذنوب وتتابعها، و«الذنوب إذا تتابعت على القلوب أغلقتها، وإذا أغلقتها

---

(١) كذا بالأصل: وتضاف، ولعل الصواب حذف الواو.

(٢) انظر البحث المشار إليه ص (٧١)، وانظر أيضًا ص (٢٣٥ وما بعدها) من نفس البحث.

(٣) انظر: حاشية ابن المنير على الكشاف (١/ ٤٩-٥٠).

(٤) فى الحديث القدسى: يقول الله تعالى: **«إنى خلقت عبادى حنفاء»**، الحديث. رواه مسلم من حديث عياض بن حمار رضي الله عنه.

أتاها حينئذ الختم من قبل الله عز وجل، والطبعُ، فلا يكون للإيمان إليها مسلك، ولا للكفر منها مخلص، فذلك هو الطبع والختم»[١].

وبعد، فإن قوله «وهذا لم يقل به أحد من أهل السنة.». إن كان يعنى أن أهل السنة لا يقولون بـ «الختم»، فهو خلاف مذهبهم الذى لم ينقل عنهم خلافه[٢]، ولا ندرى كذلك من أين له أن المعتزلة يقولون: إنه ختم بعد الكفر - يعنى أنه: ختم على مختوم[٣].

فأما عن بحث د/ الحوفى، فنعم لا نستطيع أن ننسب ابنَ جرير لا للجبر ولا للاعتزال، لكن ليس لأن كلامه لا يشف عن مذهب واضح، بل لأنه - من غير كُلفة - لا هو معتزلى، ولا هو جبرى.

وموطن الإشكال على د/ الحوفى - فيما أظن - أنه لم ينتبه إلى أن ثمة قولا وسطا، يجمع صواب ما عند الجبرية من إثبات القدر السابق، والعلم والكتاب...، وصواب ما عند القدرية من إثبات اختيار الإنسان ومسئوليته عن عمله، على ما سبق الإشارة إليه، ثم هو كذلك أعنى: هذا القول الوسط - بمنأى عن شطط كلٍّ منهما أو انحرافه عن النصوص، وهو كذلك مذهب أهل الإثبات «السنة».

وأما عن آخر هذه الحلق، وهو بحث د. محمد شبكة، فلئن فهمنا أن ينفى ما نفاه عن أهل السنة متأثرا - ربما - بموقف ياقوت، فليت شعرى أنى له «استحالة صدور هذا الكلام عن أبى جعفر»، مع أنه نصه البيِّنُ، فى تفسيره لأول مرة يُذكر فيها لفظ الختم فى القرآن، والباحث مشتغل بتفسيره؟!!

وبعد، فإن ما ذكرناه من أن ابن جرير ليس قدريا، لا يحتاج إثباته إلى كبير تعب،

---

(١) التفسير (١/ ٢٦١) ط شاكر.

(٢) انظر ما سبق، والمقالات (١/ ٣٢٠).

(٣) قارن بما فى شفاء العليل لابن القيم (١٨٣-١٨٤).

ويكفى أن هذا الفصل وحده، فضلًا عما سواه، يدل على أن قَصْدَ ابنِ جرير فى غالب ما يورده من أبحاث، إنما كان ردَّ قول المعتزلة القدرية(١).

وأما أنه ليس جبريا، رغم ما قرر، فهو صحيح أيضا، وقد طالما سبب الخلط بين مذهب أهل السنة ومذهب الجبرية من لبس وغلط(٢).

وليس الأساس الذى أشار د/ الحوفى إلى أن كلام ابن جرير يدور عليه مما يوجب الجبر فى شيء؛ فإن المعتزلة أنفسهم قد أثبتوا سبق العلم، مثلا، وبينهم وبين الجبر بُعدُ المشرقين. وابن جرير نفسه يؤكد ذلك المعنى.

وأن مشيئة الله تعالى وعلمه السابق، وخلقه لأفعال عباده. . .، كل ذلك مما لا يوجب الاضطرار فى شيء.

ففى تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف: ١٧٩].

يقول: «هؤلاء الذين ذرأهم لجهنم، هم كالأنعام. .، فشبههم الله بها إذ كانوا لا يتذكرون ما يرون بأبصارهم من حجة، ولا يتفكرون فيما يسمعون من آى كتابه. ثم قال ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾، يقول: «هؤلاء الكفرة الذين ذرأهم لجهنم، أشد ذهابا عن الحق، وألزم لطريق الباطل، من البهائم، لأن البهائم لا اختيار لها، ولا تمييز فتختار وتميز، وإنما هى مسخرة، ومع ذلك تهرب من المضار، وتطلب لأنفسها من الغذاء الأصلحَ، والذين وصف الله صفتهم فى هذه الآية، مع ما أعطوا من الأفهام والعقول المميِّزة بين المصالح والمضار، تترك ما فيه صلاح دنياها وآخرتها، وتطلب ما فيه مضارها، فالبهائم منها أسد، وهى منها

---

(١) نقل ياقوت عن عبد العزيز الطبرى أن ابن جرير «كان يذهب إلى مخالفة أهل الاعتزال فى جميع ما خالفوا فيه الجماعة من القول بالقدر و. . . . . ». المعجم (١٨/ ٨٢).

(٢) انظر: الانتصار فى الرد على المعتزلة لابن أبى الخير اليمنى (١/ ١٦٥).

أضل، كما وصف ربنا جل ثناؤه»[١]

ولقد أوردنا عند كلامه على «العلم السابق» و«الكتابة»، والرد على الجبرية فى «خلق الأفعال»، من ذلك ما يغنينا عن إعادة القول فى هذا المقام.

❊ ❊ ❊

(١) التفسير (١٣/ ٢٨٠-٢٨١) ط شاكر.



الباب الثالث

آراء الطبري في النبوات والسمعيات



الباب الثالث

آراء الطبرى فى النبوات والسمعيات

الفصل الأول

قضايا النبوات عند الطبرى

تمهيد:

يعد الإيمان بالنبوات - من حيث الجملةُ، - من أصول الدين المشتركة بين أهل الكتب السماوية جميعا، ثم الإيمان برسالة الرسل، إجمالا بمن أجمل ذكرُه، وتفصيلا بمن فُصِّل، أحد أركان الإيمان التى لا يصح لأحد عقده إلاّ بها: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦۚ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

ثم الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ هو شطر كلمة الإخلاص: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، التى هى - بحقها - عصمة الدم والمال، وشرط دخول الإسلام، ومفتاح الجنة.

ولقد عُنى المتكلمون فى بحث قضايا «النبوات» بإثباتها والرد على من أنكرها جملة، كالبراهمة، ثم إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ، وهو المقصود الأسنى من هذا الباب، والرد على من ينكرها من كَفَرَة أهل الكتاب والمشركين: ﴿لَمۡ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَـٰبِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡبَيِّنَةُ ﴿١﴾ رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتۡلُواْ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴿٢﴾ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴿٣﴾ وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَةُ ﴿٤﴾﴾ [البينة: ١-٤].

ولئن كان الإيمان بالرسل بهذه المثابة، فلقد صار لترسيخ هذا الأصل، الإيمان بالرسل عامة، ونبينا محمد ﷺ خاصة، وأنه رسول الله إلى الناس كافة: أحمرهم وأسودهم[١]، الذى لا نبى بعده، ولا يسمع به أحد يهودى ولا نصرانى، ثم لا يؤمن به إلا أدخله الله النار، صار لترسيخ ذلك أهمية كبرى فى أزمان خلخلة الثوابت، ودعوات الإنسانية، وزمالة الأديان:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ﴿١٥١﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمۡ يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ أُوْلَٰٓئِكَ سَوۡفَ يُؤۡتِيهِمۡ أُجُورَهُمۡۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴿١٥٢﴾﴾ [النساء: ١٥٠-١٥٢].

وسوف نعرض فى الصفحات التالية - إن شاء الله - لموقف ابن جرير من قضيتين من قضايا النبوات هما: دلائل النبوة، وعصمة الأنبياء، وهاتان القضيتان من أهم مباحث النبوات بصفة عامة، وهما كذلك القضيتان اللتان أولاهما ابن جرير عنايته، فى نصوصه التى بين أيدينا.

❁ ❁ ❁

---

(١) كما فى صحيح مسلم كتاب المساجد ح (٥٢١) من حديث جابر بن عبد الله الأنصارى قال: قال رسول الله ﷺ: «**أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلى: كان كل نبى يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود**» الحديث، قال النووى: «قيل المراد بالأحمر البيض من العجم، وبالأسود العرب، لغلبة السمرة فيهم، وغيرهم من السودان»، وقيل: «المراد بالأسود السودان، وبالأحمر من عداهم من العرب وغيرهم» وقيل: «الأحمر الإنس والأسود الجن والجميع صحيح، فقد بعث إلى جمعيهم. اهـ. شرح صحيح مسلم (٥/٧).

المبحث الأول

دلائل النبوة

يعد البحث فى «دلائل النبوة» أهم مباحث «النبوات» طُرًّا، فهو أول ما يبحث عنه الباحث عادة فى شأن النبوة، ومدخلُه إلى الإيمان بحقيقة ما جاءت به الأنبياء.

وليست ترجع أهمية النظر فى تلك «الدلائل» إلى مجرد إثبات النبوة على من جحدها أو تشكك فى ثبوتها، وإن يكن ذلك أهم مقاصدها، بل إن للنظر فيها أهمية وأثرا بالغًا، حتى فيمن لا يُساوره شك، ولا يَسْنَحُ له تَظَنُّنٌ فى صدق نبوة نبيٍّ من الأنبياء، عليهم السلام. وهو أمر يجده من نفسه من عاود النظر فى دلائل نبوة نبينا محمد ﷺ، وتنسم شمائله الشريفة الفَيْنَة بعد الفينة، فما محبةُ مَن صدَّق بالنبى ﷺ ولم يكد يعرف إلا منصبه واسمه، فى محبة من لم يغب عن مخيلته شمائلُه ورسْمُه؟[١] بل حتى «نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة»[٢].

وعلى الرغم من أن الاستدلال بالمعجزات على إثبات «صحة النبوة» هو استدلال مقبول لدى مختلف الفرق الكلامية[٣]، فإن الاعتماد عليه لم يخل، شأن عامة القضايا التى مرت بنا، من جانبى الإفراط والتفريط؛ إفراط من لا يرى طريقا لإثبات النبوة إلا المعجزة[٤]، وتفريط من لا يرى المعجزة دليلا على إثبات

---

(١) فَلِلْبَلادَةِ أكبادٌ لها خُلِقَتْ ... وللمحبة أكباد وأجفان

(٢) شرح صحيح مسلم للنووى (١ / ٢١٠)، وانظر: النبوات لابن تيمية (١٥٤).

(٣) انظر: لمحات من الفكر الكلامى لأستاذنا د. حسن الشافعى ص (٣٣٣).

(٤) انظر - على سبيل المثال -: الإرشاد للجوينى (٢٧٨). وقارن: النبوات لابن تيمية (٣٤)، ولمحات للشافعى (٣٣٤).

النبوة، أو يوجب تصديق النبى من غير برهان[١].

بينما أصح الأقوال فى ذلك وأعدلها أن الوقوف على صدق النبي، وكذب المتنبئ[٢]، هو المقصود، وهذا يمكن معرفته بطرق كثيرة جدا ومتنوعة، كما أنه يعرف بالمعجزة. وأما من مال إلى طرفى الإفراط والتفريط، فلا بد أن يقع فى أمور، فيها ضرب من التكذيب بالحق أو التصديق بالباطل[٣].

رأى الطبرى:

يذكر ابن جرير فى مقدمة تفسيره أن الله تعالى لما أرسل رسله دعاةً إليه، أمدَّهم بعونه، وأبانهم من سائر خلقه بما دل على صدقهم من الأدلة، وأيدهم به من الحجج البالغة والآى المعجزة، لئلا يقول القائل منهم: ﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ * وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [المؤمنون: ٣٣-٣٤][٤].

وقد ألمح فى هذه العبارة على إجمالها إلى أن «أدلة» الله تعالى على «صدق» الأنبياء تميزهم عن سائر خلقه. فلا يشتبه ما جاء به النبى بما جاء به غيره، حتى وإن جاء غيرهم بما يعجز عنه أكثر الناس، كفعل الساحر والكاهن، **فآيات**

---

(١) حكى البغدادى ذلك عن الإباضية وكثير غيرهم من الخوارج، وأنه تبعهم على ذلك الكرامية. انظر: أصول الدين (١٧٥-١٧٦).

(٢) قال الراغب: «تنبَّأ فلان، ادعى النبوة، وكان من حق لفظه فى وضع اللغة أن يصح استعماله فى النبى، إذ هو مطاوع نَبَّأ، كقوله: زينه فتزين. . . ، لكن لما تعورف فيمن يدعى النبوة كذبًا، جُنِّب استعماله فى المُحِقّ. . .». المفردات (٤٨٢)، وانظر: لسان العرب (٦/ ٣٤١٦).

(٣) انظر شرح الأصبهانية ص (٨٨) وما بعدها، وص (١٠٥) وعنه: ابن أبى العز فى: شرح الطحاوية (١٤٠).

(٤) التفسير (١/ ٤) ط شاكر.

الأنبياء خارجة عن مقدور البشر، بل مقدور الإنس والجن قاطبة؛ إذ هى برهان على النبوة مختص به، لا يوجد إلا مع النبوة[١]، ولذلك يقول: «والأنبياء صلوات الله عليهم لا تحتج على من أرسلت إليه لصدقها[٢] فيما ينكره المرسلون إليهم من نبوتها، إلا بما يعجز عنه كثير من البشر، إلا من أيده الله جل ثناؤه بمثل ما أيدهم به من الأعلام والأدلة»[٣].

وقد كان السحر والكهانة والشعر، أجناسا موجودة فى الناس معروفة لديهم، وكل واحد منها يُعرَف بخواصه المستلزمة له، فكذلك النبوة لها خواص مستلزمة لها، تعرف بها، ولا تلتبس بغيرها، وتلك الخواص خارقة لعادة غير الأنبياء؛ فإن ما وجد مع النبوة تارة، ومع عدم النبوة تارة، ليس دليلا على النبوة[٤].

وحين تشتبه صورة ما أتى به النبى، لأول النظر، بصورة ما أتى به غيره من الكهنة أو السحرة ونحوهم، لا يكون وجه الإعجاز هو نفس الفعل الذى قَدَرَ عليه غيرُ الأنبياء، بل فى طريق تعاطى ذلك الفعل، أو فى مجموعهما معا. يقول ابن جرير فى سياق ما تخبر به الأنبياء من الغيب، وما تخبر به الكهنة: «فهكذا فعل الأنبياء وحججها؛ إنما تأتى بما أتت به من الحجج، بما قد يُوَصلُ إليه ببعض الحيل، على غير الوجه الذى يأتى به غيرها، بل من الوجه الذى يعلم الخلق أنه لا يوصل إليه من ذلك الوجه بحيلة، إلا مِنْ قِبَلِ الله»[٥].

---

(١) انظر: النبوات لابن تيمية ص (٥) وما بعدها، وقارن: المغنى لعبد الجبار (١٥/ ٢١٠-٢١٢).

(٢) يعنى: لإثبات صدقها.

(٣) تهذيب الآثار - مسند ابن عباس - (١/ ٤٥٥). وانظر: التفسير (١٣/ ٣٥) ط شاكر.

(٤) انظر: النبوات ص (٢٠، ٢٨)، وانظر أيضًا: الفصل لابن حزم (٥/ ٤).

(٥) التفسير (٦/ ٤٣٤) ط شاكر.

ولذلك لما رأى سحرة فرعون آيات موسى، وعلموا أنها من جنس آخر سوى الجنس الذى عرفوا أطرقه، آمنوا به عن تلك الآيات، وقالوا لفرعون لما تهددهم -: ﴿لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ﴾ [طه: ٧٢].

وبذلك الفهم لآيات الأنبياء، رد ابن جرير على من تأول إسراء النبى ﷺ ومعراجه بأنه رؤيا نوم لا رؤيا يقظة. قال:

«وأما ما روى عمن روى عنه، أن ما ذكر عن النبى ﷺ من إسراء الله عز وجل به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وما ذكر عنه أنه عاين هنالك، وفى السماوات السبع من عظيم قدرته، إنما كان ذلك كله رؤيا نوم لا رؤيا يقظة، فقولٌ ظاهرُ كتابِ الله على خلافه دال، والتنزيل على فساده شاهد، والأخبار عن رسول الله ﷺ بغيره متظاهرة، والروايات ببطوله واردة.

فأما دليل ظاهر كتاب الله على خلافه، فقوله: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۝١﴾ [الإسراء: ١].

فأخبر تبارك وتعالى أنه أسرى بعبده من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، مُعْلما بذلك خلقه قدرتَه على ما فعل به، مما لا سبيل لأحد من خلقه إلى مثله، إلا لمن مكنه من ذلك، مثلَ الذى مكن منه نبيه محمداﷺ، ودالا بذلك مِنْ فِعْلِه على صدقه وحقيقة نبوته، إذ كان ذلك من المعجزات التى لا يقدر من البشر عليه أحد، إلا من خصه الله بمثل ما خصه به. ولو كان رؤيا نوم، لم يكن فى ذلك على حقيقة نبوة رسول الله دلالة، ولا على من احتج عليه به من مشركى قوم رسول الله لرسوله حجة، ولا كان لإنكار من أنكر من المشركين مسراه من مكة إلى المسجد الأقصى ورجوعه إليها فى ليلة واحدة وجه معقول، إذ كان معقولا عند كل ذى فطرة صحيحة أن الإنسان قد يرى فى منامه فى الساعة، ما على مسيرة سنة من موضع منامه من البلاد، أو أكثر، وأنه يقضى هنالك أوطارا

وحاجات، فدع ما على مسيرة شهر. . .

وأما الأخبار عن رسول الله ﷺ فمتظاهرة بأنه قال: «**أتانى جبريل بالبراق، فحملنى عليه فسار بى حتى أتينا بيت المقدس**» ولا شك أن الأرواح لا تحمل على الدواب، وإنما تحمل عليه الأجسام ذوات الأرواح وغير ذوات الأرواح»(١).

لكن ربما يُشْكِل على الناظر فتنةُ الدجال - سلمنا الله من شرها - وما يظهر على يديه من خوارق الأمور وعظائم الفتن، التى تبلغ أن «**يخرج إليه رجل هو خير الناس، أو من خير الناس، فيقول له: أشهد أنك الدجال الذى حدثنا رسول الله** ﷺ حديثه. فيقول الدجال: أرأيتم إن قتلت هذا ثم أحييته، أتشكون فى الأمر؟ فيقولون: لا. قال: فيقتله ثم يحييه»(٢). فهذا الذى يجرى على يدى الدجال ربما يقال: إنه دليل على أن الله تعالى قد يعطى آيات الأنبياء، وقلبَ الأعيان، أهلَ الكذب على الله، وأشدَّ أعدائه فِرْيةً عليه؟

وقد أجاب ابن جرير عن ذلك بقوله: «فنقول: إنه لا يجوز أن تعطى أعلام الرسل أهلَ الكذب والإفك، فى الحال التى لا سبيل لمن عاين ما أتى به الفريقان، إلى الفصل بين المحق منهم والمبطل، فأما إذا كان لمن عاين ذلك السبيل إلى علم الصادق، ممن ظهر ذلك على يديه، من الكاذب، فلا يُنْكَر إعطاء الله ذلك الكذابين، لعلة من العلل، كالذى أعطى الدجال من ذلك فتنة لمن شاهده، ومحنة لمن عاينه، ليعلم الله الذين صدقوا ويعلم الكاذبين»(٣).

---

(١) تهذيب الآثار - مسند ابن عباس - (١/ ٤٥٤-٤٥٥)، وانظر نفس الفكرة مع زيادات أخرى فى التفسير (١٥/ ١٦-١٧) ط الفكر.

(٢) انظر الحديث بتمامه فى البخارى - كتاب الفتن (٧١٣٢)، ومسلم - كتاب الفتن (٢٩٣٨).

(٣) نقل ذلك عنه ابن بطال فى شرح صحيح البخارى (٤/ ق١٦١ب) -مخطوط - وابن حجر

=

والواقع أن طرائق الناس فى الإجابة عن ذلك الإشكال تنوعت، كل حسب أصله؛ هذا فضلا عمن لَجَّ فى نكران الدجال من الأصل، وجحد ما فيه من أحاديث، أو حرفها عن معناها. فذهب البعض إلى أن ما معه إنما هو مخاريق وخيالات لا حقيقة لها، وألجأهم إلى ذلك اعتقادهم أنه لو كان ما معه بطريق الحقيقة لم يوثق بمعجزات الأنبياء. وهذا هو مذهب الجبائي، ومال إليه جمع كابن حبان وابن حزم والطحاوى والبيهقى، وغيرهم[(١)].

وأما ابن جرير فقد بنى جوابه على إمكان التمييز بين الصادق والكاذب، فحيث يُقَدَّرُ عدم الفرق بينهما، يمتنع ظهور ذلك المعجِز على الكاذب، وحيث يمكن التمييز بينهما لكل ناظر، فلا لبس فى ظهور ذلك الخارق على يد الكاذب، ولا محظور. وهذا هو الواقع فى شأن الدجال الأعور الذى وسم بالكفر، مكتوبا بين عينيه (كافر)[(٢)].

وهذا الإشكال إنما يتجه على لفظة فى حديث الدجال، رواها ابن ماجه من حديث أبى أمامة مرفوعا: «**إنه يبدأ فيقول: أنا نبى، ولا نبى بعدى...**»[(٣)]، وفى

= فى الفتح (١٣/ ١١٠).

(١) انظر: فتح البارى (١٣/ ١١٣)، السنن الواردة فى الفتن لأبى عمرو الدانى - حاشية المحقق (٣/ ١١٨٦-١١٨٨).

(٢) انظر فى ذلك صحيح البخارى (٧١٣١)، مسلم - كتاب الفتن (٢٩٣١)، وفى مسلم: «يقرؤه كل من كره عمله، أو يقرؤه كل مؤمن».

(٣) سنن ابن ماجه - كتب الفتن - ح (٤٠٧٧)، وهو حديث مطول، لعله أطول ما ورد فى شأن الدجال. إلا أن الراوى عن أبى أمامة، يحيى بن عمرو السيبانى (وقع فى ابن ماجه: الشيبانى بالشين المعجمة خطأ، وصوابه بالمهملة) لم يسمع من الصحابة، كما فى التقريب (٧٦٦٦) فالسند منقطع، ثم الراوى عنه إسماعيل بن رافع، قال الدارقطنى وغيره: متروك الحديث، وقال ابن عدى: أحاديثه كلها مما فيه نظر، كما فى الميزان (١/ ٢٢٧) فالحديث ضعيف بهذا الإسناد.

نفس هذه الزيادة - بتقدير صحتها - الجواب عن ذلك الإشكال، وهو قول النبى ﷺ: «**ولا نبى بعدى**»؛ وذلك أنه إذا ثبتت نبوة النبى ﷺ فدعوى الدجال باطلة فى نفسها ولا تقبل، وإن لم تثبت نبوة النبى ﷺ مع ما جاء به الآيات، لم تصح دعوى النبوة لا للدجال ولا لغيره[١]، وبتقدير ضعف هذه الزيادة فلا إشكال.

وأما سائر ألفاظ قصة الدجال فى الصحيحين وغيرهما فإنما فيها دعواه الربوبية، وهى باطلة فى نفسها، تدل صفاته: الْعَوَر، الْفَحَج، وسيما الكفر فى وجهه، على بطلانها، ولذلك قال النبى ﷺ: «**إنه أعور، وإن الله ليس بأعور**» إلى آخر ما قال فيه[٢].

على أن لفتنة الدجال خصوصيةً ليست لغيرها، أشار إليها النبى ﷺ بقوله: «**إنها لم تكن فتنة على وجه الأرض، منذ ذرأ الله ذرية آدم، أعظم من فتنة الدجال**»[٣].

وأما عن آيات النبى ﷺ فقد أشار ابن جرير إلى أعظم آياته باتفاق أهل الإسلام، وهى القرآن الكريم، وتفضيل النبى ﷺ به على من سواه:

«من جسيم ما خص الله به أمة نبينا محمد ﷺ من الفضيلة، حفظُه ما حفظ عليهم، - جل ذكره وتقدست أسماؤه - من وحيه وتنزيله، الذى جعله على

---

(١) وبنحو ذلك كان يجيب العلماء عمن يثبت النبوات فى الجملة، ويطعن فى نبوة النبى محمد ﷺ انظر مثلًا: أصول الدين (١٦٢). وأما ابن حجر فأجاب عن ذلك بأنه إنما يُظهر الخوارق بعد قوله الثانى - يعنى قوله: «يبدأ فيقول أنا نبى... ثم يثنى فيقول: أنا ربكم». انظر فتح البارى (١٣/ ١١٣) - ولا يخفى ما فيه من تحكم.

(٢) انظر شرح الأصبهانية لابن تيمية ص (٩١)، فتح البارى (١٣/ ١١٠-١١١).

(٣) هو طرف من حديث أبى أمامة المشار إليه سابقًا ولهذا القدر شاهد من حديث عمران بن حصين عند مسلم رقم: (٢٩٤٦).

حقيقة نبوة نبيهم ﷺ دلالة، وعلى ما خُصَّ به من الكرامة علامة واضحة، وحجة بالغة، أبانه به من كل كاذب ومفترٍ، وفصل به بينهم وبين كل جاحد وملحد، وفَرَق به بينهم وبين كل كافر ومشرك، الذى لو اجتمع جميع مَنْ بين أقطارها، من جِنِّها وإنسها، صغيرها وكبيرها، على أن يأتوا بسورة من مثله لم يأتوا بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا»(١).

وهذا العجز من الخلق عن معارضة القرآن أو شيء منه، أو إبطال حجته هو من أدل الدلائل على صدق النبى ﷺ فيما أتاهم به، وصحة نبوته. يقول ابن جرير فى تأويل قول الله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]:

«وهذا من الله عز وجل احتجاج لنبيه ﷺ على مشركى قومه من العرب ومنافقيهم، وكفار أهل الكتاب وضلالهم. قال الله جل ثناؤه لهم: فأتوا بحجة تدفع حجته، لأنكم تعلمون أن حجة كل ذى نبوة على صدقه فى دعواه النبوة: أن يأتى ببرهان يعجز عن أن يأتى بمثله جميع الخلق. ومن حجة محمد ﷺ على صدقه، وبرهانه على حقيقة نبوته، وأن ما جاء به من عندى، عجزُ جميعكم، وجميع من تستعينون به من أعوانكم وأنصاركم، عن أن تأتوا بسورة من مثله. وإذ عجزتم عن ذلك - وأنتم أهل البراعة فى الفصاحة والبلاغة والذرابة - فقد علمتم أنْ غيركم عما عجزتم عنه من ذلك أعجز. كما كان برهان من سلف من رسلى وأنبيائى على صدقه، وحجته على نبوته من الآيات، ما يعجز عن الإتيان بمثله جميع خلقى؛ فيتقرر حينئذ عندكم أن محمدا لم يَتَقَوَّلْه ولم يختلقه، لأن ذلك لو كان منه اختلاقا وتَقَوُّلا، لم تعجزوا وجميع خلقى، عن الإتيان بمثله، لأن محمدا ﷺ لم يَعدُ أن يكون بشرا مثلكم، وفى مثل حالكم فى الجسم وبسطة الخلق وذرابة اللسان، فيمكنَ أن يظن به اقتدار على ما عجزتم عنه، أو يتوهم منكم

---

(١) مقدمة التفسير (١/ ٥) ط شاكر.

عجز عما اقتدر عليه»[١].

ومن وجوه الإعجاز القرآنى التى تكررت إشارة ابن جرير إليها فى غير ما موضع، ما فيه من أنباء الغيب، وعلوم أهل الكتاب الخفية، وقصصهم وقصص أنبيائهم، التى ما كان النبى ﷺ يعلمها هو ولا قومه من قبل أن يوحى إليه هذا القرآن. وفى علمه بذلك، وهو أمى لا يقرأ ولا يكتب ولا يدرس الكتب، ولم يجالس أهل العلم، الحجة المبينة عليهم بأنه لله رسول، وأنه لم يعلم ما علم من ذلك، وحاله الحال التى كان بها ﷺ، إلا بوحى من السماء[٢].

يقول ابن جرير فى قوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [آل عمران: ٩٣]:

«وإنما ذلك خبر من الله عن كذبهم، لأنهم لا يجيئون بذلك أبدا على صحته، فأعلم الله بكذبهم عليه نبيه ﷺ، وجعل إعلامه إياه ذلك[٣] حجة له عليهم؛ لأن ذلك إذا كان يخفى على كثير من أهل ملتهم، فمحمد ﷺ وهو أمى من غير ملتهم لو لا أن الله أعلمه ذلك بوحى من عنده، كان أحرى أن لا يعلمه. فكان ذلك له ﷺ من أعظم الحجة عليهم بأنه نبى لله ﷺ إليهم، لأن ذلك من أخبار أوائلهم، كان من خفى علومهم الذى لا يعلمه غير خاصة منهم، إلا من أعلمه الذى لا يخفى عليه خافية، من نبى أو رسول، أو من أطلعه الله على علمه ممن شاء من خلقه»[٤].

وإذ يولى ابن جرير هذا الجانب من جوانب الإعجاز القرآنى أهمية ملحوظة،

---

(١) التفسير (١/ ٣٧٣) ط شاكر.

(٢) انظر: التفسير (١٣/ ٢٧٤)، وأيضًا: (١/ ٤٢٦)، (٦/ ٤٠٤) ط شاكر.

(٣) الإشارة هنا إلى ما تضمنه أول الآية الكريمة: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ﴾.

(٤) التفسير (٧/ ١٦)، وانظر أيضًا: (١/ ٢٥٣-٢٥٤) ط شاكر.

ويكرر الإشارة إليه، فإننا نجده أيضا - شأن سائر من تعرض لدلائل نبوة نبينا محمد ﷺ - يعتمد هذا الجانب (الإخبار بالغيب) واحدا من أهم دلائل النبوة، وأبين خصائصها. فالنبي هو الذى أنبأ عن الله[١]، «ومن لوازم النبى التى لابد منها الإخبار عن الغيب الذى نبأه الله تعالى به، فإن من لم يخبر عن غيب لا يكون نبيا»[٢].

يقول ابن جرير فى قول النبى ﷺ يوم خيبر: «**لأعطين هذه الراية رجلا يفتح الله على يديه**»[٣] الحديث، يعنى: عليا:

«وفى حديث على الخبر عن بعض أعلام النبوة، وذلك خبره عن الغيب الذى لا يكون مثله إلا بوحى من الله، وهو قوله: يفتح الله على يديه...»[٤].

وحيث يتعاطى الكهنة والمنجمون الإخبار عن أمور من الغيب، وقد يصْدقون فى بعض أخبارهم، فإن ابن جرير لم يغفل ذلك، بل أورد على نفسه إشكالا يتعلق به، وأجاب عليه:

«فإن قال قائل: وما كان فى قوله [يعنى: عيسى عليه السلام] لهم: ﴿وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران:٤٩]. من الحجة له على صدقه، وقد رأينا المُتَنَجِّمَة والمُتَكَهِّنَة تخبر بذلك كثيرا فتصيب؟

قيل: إن المُتَنَجِّم والمُتَكَهِّن معلوم منهما عند من يخبرانه بذلك، أنهما ينبئانه به

---

(١) حكى ذلك ابن منظور فى «اللسان» مادة: نبأ - بالهمزة - عن الجوهري، ومادة: نبا - بحرف العلة - عن ابن السكيت.

(٢) ابن تيمية شرح الأصبهانية ص (١٤٨).

(٣) انظر الحديث فى صحيح البخارى - فضائل الصحابة - ح (٣٧٠١)، ونفس الكتاب فى صحيح مسلم ح(٢٤٠٦).

(٤) نقل ذلك عنه ابن بطال فى شرح صحيح البخارى (٢/ ١٦١ب)- مخطوط.

عن استخراج له ببعض الأسباب المؤدية إلى علمه، ولم يكن ذلك من عيسى، صلوات الله عليه، ومن سائر أنبياء الله ورسله، وإنما كان عيسى يخبر به عن غير استخراج، ولا طلب لمعرفته باحتيال، ولكن ابتداء بإعلام الله إياه، من غير أصل تقدم ذلك احتذاه، أو بنى عليه، أو فزع إليه، كما يفزع المُتَنَجِّم إلى حسابه، والمُتَكَهِّن إلى رِئِيِّه، فذلك هو الفصل بين علم الأنبياء بالغيوب وإخبارهم عنها، وبين علم سائر المتكذبة على الله، أو المدعية علم ذلك»[١].

وإذا كانت أنباء الغيب من أعظم حجج الرسل على أقوامهم، وكانت أخبارهم بذلك إنما هى عن إعلام الله تعالى إياهم بها ابتداء، لا عن استخراج منهم لها، ولا تسبب إليها، فإن إخبارهم بما يخبرون من ذلك، دق أو جل، لا يكون عن ظن وتخمين، بل عن جزم ويقين، ثم خبرهم لا يتخلف مخبره أبدا؛ ضرورة أنه لا تقوم لهم الحجة إلا بذلك.

يقول ابن جرير فى قوله تعالى - عن نبيه يوسف عليه السلام -: ﴿وَقَالَ لِلَّذِى ظَنَّ أَنَّهُۥ نَاجٍ مِّنْهُمَا﴾ [يوسف: ٤٢]:

«قال يوسف للذى علم أنه ناج منهما»، ثم قال: «وكان قتادة يوجه معنى الظن فى هذا الموضع إلى الذى هو خلاف اليقين» قال ابن جرير: «وهذا الذى قال قتادة من أن عبارة الرؤيا ظن، فإن ذلك كذلك من غير الأنبياء، فأما الأنبياء، فغير جائز منها أن تخبر بخبر عن أمر أنه كائن ثم لا يكون، أو أنه غير كائن ثم يكون، مع شهادتها على حقيقة ما أخبرت عنه، أنه كائن أو غير كائن، لأن ذلك لو جاز عليها فى أخبارها، لم يؤمن مثل ذلك فى كل أخبارها، وإذا لم يؤمن، سقطت حجتها على من أرسلت إليه، فإذا كان ذلك كذلك، كان غير جائز عليها أن تخبر بخبر إلا وهو حق وصدق»[٢].

---

(١) التفسير (٦/ ٤٣٢-٤٣٣) ط شاكر.

(٢) السابق (١٦/ ١١١) ط شاكر.

وقد أشار ابن جرير فى «تاريخه» إلى طرف من دلائل نبوة النبى ﷺ حتى من قبل أن ينزل عليه الوحى، وهو ما يسميه البعض بـ «الإرهاصات». قال: «وكان رسول الله ﷺ من قبل أن يظهر له جبريل عليه السلام برسالة الله عز وجل إليه فيما ذكر عنه يرى ويعاين آثارا وأسبابا من آثار من يريد الله إكرامه واختصاصه بفضله. فمن ذلك ما قد ذكرت فيما مضى من خبره عن الملكين اللذين أتياه فشقا بطنه، واستخرجا ما فيه من الغل والدنس، وهو عند أمه من الرضاعة، حليمة، ومن ذلك أنه كان إذا مر فى طريق لا يمر - فيما ذكر عنه - بشجر ولا حجر فيه إلا سلم عليه».

ثم قال أيضا بعد رواية تسليم الحجر والشجر بإسناده: «وكانت الأمم تتحدث بمبعثه، وتخبر علماء كل أمة منها قومها بذلك» ثم روى أيضا ما جاء فى إخبار الجن بمبعثه ﷺ وبعض ما جاء فى «خاتم النبوة» بين كتفى النبى ﷺ ثم قال: «والأخبار عن الدلالة على نبوته ﷺ أكثر من أن تحصى، ولذلك كتاب يفرد إن شاء الله»[1]. ثم لا نعلم لهذا الكتاب الذى وعد به عينا ولا أثرا، وما إخاله أمكنه منه الأجل.

❁ ❁ ❁

(١) تاريخ الطبرى: (٢/ ٢٩٤-٢٩٧)، وذكر محقق التاريخ - الأستاذ محمد أبو الفضل - أن هذا الكتاب لم يذكره أحد ممن ترجم لابن جرير. انظر مقدمته للتاريخ (١/ ٢٠).

المبحث الثانى

عصمة الأنبياء

درس المتكلمون هذه القضية فى مباحث «النبوة» كل حسب أصله[١]؛ فمن نزههم عن الوقوع فى شىء قبل النبوة أو بعدها -إنما نفاه لأن الوقوع فيه عنده- يحط من عالى مقامهم، أو يخرم قانون الائتساء بهم[٢]، ومن نسبهم إلى الإلمام بشىء من ذلك - على شرائطه المذكورة عندهم - لم ير فيه حطًّا لعالى مقامهم، أو خرما للتأسى بهم، بل ربما عده من تمام كمالهم البشرى[٣].

ثم انتقل ذلك البحث إلى الأصوليين، طَيَّ تقريرهم لما اتفق عليه المسلمون من عصمة الأنبياء مما يخل بالتبليغ، مقدمين ذلك التقرير - كدليل - بين يدى إثبات حجية السنة، كمصدر من مصادر التشريع[٤].

وما بين إطراء الروافض؛ إذ زعموا أن الأنبياء معصومون من الخطأ والسهو، والمعصية: صغيرها وكبيرها، من أول العمر إلى آخره[٥] وجفاء من جفا من

---

(١) انظر: منهاج السنة (٢/ ٤١٣ وما بعدها).

(٢) انظر: المحصل للرازى (٢١٩-٢٢١).

(٣) انظر: منهاج السنة (٢/ ٣٩٧، ٤٠٧وما بعدها) - وراجع تفسير القرطبى (١/ ٣٠٩)، عمر سليمان الأشقر: الرسل والرسالات (١١٠-١١١).

(٤) انظر: الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى (١/ ١٦٩)، عبد الغنى عبد الخالق، حجية السنة (٢٧٩).

(٥) وهذا نص ابن المطهر الحِلِّي فى: منهاج الكرامة، كما فى منهاج السنة (٢/ ٣٩٣)، وقد حكى الأشعرى قولين لهم فى ذلك، الثانى: جواز ذلك، بل وقوعه من النبى ﷺ انظر: المقالات (٢/ ١٢١)، والموضع السابق من منهاج السنة، واقتصر الدهلوى فى «التحفة الاثنى عشرية» على حكاية القول الثانى - وقوع المعصية من الأنبياء - عنهم، كذا فى مختصر التحفة للألوسى (١١٧-١٢٢) والأول هو المشهور عنهم، حتى جعل بعض =

الخوارج[١] فجوز الكفر فما دونه على الأنبياء، قبل البعثة وبعدها[٢]، ما بين ذلك الإفراط، وذاك التفريط، تنوعت مقالات الناس حول إثبات شىء من ذلك أو نفيه، وحول طريق تقرير ذلك: هل هو العقل، أو المعجزة، أو السمع؟

وثم أصول عامة نشير إليها هاهنا، قبل أن نَدْلِف من ذلك إلى بيان موقف ابن جرير:

أولا: أن الأنبياء معصومون عن الكفر بالله - تعالى - حاشاهم قبل النبوة، بَلْهَ بعدها، وعلى ذلك حكى الإجماع غير واحد[٣]، غيرَ عابئين بخلاف من خالف فى ذلك، من الخوارج، أو من قال بوقوعه قبل النبوة من المفسرين، كمجاهد والسدى والكلبى[٤] أو من سموهم بالحشوية[٥]. قال القاضى عياض:

«وأما عصمتهم من هذا الفن قبل النبوة فللناس فيه خلاف. والصواب أنهم معصومون قبل النبوة من الجهل بالله تعالى وصفاته، والتشكك فى شىء من

= محققيهم ما سواه شاذًا مخالفًا لإجماعهم، انظر حجية السنة (١١٥ هامش رقم: ٢٩، ٣٠). وقد حكى ابن السبكى عن أبى إسحاق الإسفرائينى نحوًا من القول الأول، واختاره، انظر: طبقات الشافعية (٤/ ٢٦٠) هامش.

(١) وقد نسب ابن حزم ذلك أيضًا إلى أبى جعفر السمنانى - تلميذ الباقلانى - من الأشاعرة، انظر الفصل (٤/ ٢).

(٢) نسب ذلك إلى الفضلية والأزارقة منهم، انظر: المحصل للرازى (٢١٩-٢٢٠)، شرح المقاصد للتفتازانى (٥/ ٥٠)، حجية السنة (١١٩).

(٣) كالتفتازانى فى: شرح العقائد النسفية (٨٩)، والزركشى فى البحر(٤/ ٢٨٩) وغيرهما، وانظر حجية السنة (١١٨-١٢٢).

(٤) انظر حجية السنة (١١٠)، وتأتى الإشارة إلى ذلك عند ذكر موقف الطبرى.

(٥) انظر: المحصل للرازى (٢٢٠)، الإحكام للآمدى (١/ ١٧٠)، وتعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفى عليه. وراجع ما أسلفنا فى هذه الرسالة حول مصطلح الحشوية.

ذلك. وقد تعاضدت الأخبار والآثار عن الأنبياء بتنزيههم عن هذه النقيصة، مذ ولدوا، ونشأتهم على التوحيد والإيمان. . ، وأنا أقول:

إن قريشا قد رمت نبينا عليه الصلاة والسلام بكل ما افترته، وعير كفار الأمم أنبياءها بكل ما أمكنها واختلقته، مما نص الله تعالى عليه، ونقلته إلينا الرواة، ولم نجد فى شيء من ذلك تعييرا لواحد منهم برفضه آلهته، وتقريعه بذمه بترك ما قد كان جامعهم عليه، ولو كان هذا لكانوا بذلك مبادرين. . . وما سكتوا عنه، كما لم يسكتوا عند تحويل القبلة»[١].

ثانيا: أن الأنبياء معصومون من كل ما يخل بالتبليغ، كالكتمان لشيء من الرسالة، أو الكذب، وهذا هو مقتضى دلالة المعجزة والسمع والعقل، وعليه أجمعت الأمة[٢]. وما وقع من ذلك خطأ أو سهوا عند من يجيز وقوعه فلابد أن يبين له، فيبينه للأمة، بالإجماع[٣].

ثالثا: ما كان على سبيل الحكم والفتوى، فالإجماع على عصمتهم فيه أيضا، ولو فى حال الغضب، بل يستدل بشدة غضب النبى ﷺ على تحريم ذلك الشيء[٤].

رابعا: أن الأنبياء منزهون عن الكبائر، فضلا عن الفواحش والفسق والفجور، وما ذكر الله تعالى عن نبى كبيرة، فضلا عن الفاحشة، وعلى هذا إجماع سلف

---

(١) القاضى عياض الشفاء (٢/ ١٩٩-٢٠١ بشرح القاضي).

(٢) انظر الشفاء - مع شرح القارى (٢/ ٢٢٢-٢٢٤)، شرح العقائد النسفية (٨٩)، ونقل الآمدى اتفاق أهل الشرائع قاطبة عليه، انظر: الإحكام (١/ ١٧٠).

(٣) انظر: منهاج السنة (٢/ ٣٩٦-٣٩٧). وانظر أيضًا: المغنى للقاضى عبد الجبار (١٥/ ٢٨١ وما بعدها). حجية السنة (٩٩ ومابعدها).

(٤) البحر المحيط للزركشى (٤/ ١٧٠)، و انظر عصمة الأنبياء للرازى ص (٥) ومراد من حكى الإجماع هنا، وفى أكثر مسائل هذا الباب، الإجماع المنعقد من السلف قبل ظهور الفرق المخالفة فيه، كما فى حجية السنة (١٢٥-١٢٦)، وانظر حاشية رقم: (٥٩) من نفس المصدر، وشرح الشفا (٢/ ٢٥٧).

الأمة وجماهيرها. ويلحق بالكبائر، فى تنزه الأنبياء وعصمتهم منها، ما يُزْرِى بمناصبهم كرذائل الأخلاق والدناءات، وما يسقط المروءة والحشمة[١].

خامسا: **الصغائر التى لا تزرى بالمناصب ولا تقدح فى فاعلها**، قد جوزها على الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أكثر العلماء وجمهور أهل السنة[٢]. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر، هو قول أكثر العلماء، وجميع الطوائف، حتى إنه قول أكثر أهل الكلام، كما ذكر أبو الحسن الآمدى أن هذا قول أكثر الأشعرية[٣]، وهو أيضا قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء، بل هو[٤] لم ينقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول. وأول من نقل عنهم من طوائف الأمة القول بالعصمة مطلقا، وأعظمهم قولا لذلك الرافضة»[٥].

وقد استدل الجمهور لوقوع ذلك بما جاء منه فى القرآن والحديث. قال القرطبى: «وهذا ظاهر لا خفاء فيه»[٦].

سادسا: **أن من ألم بشىء من ذلك**، عند من أجازه، عمدا أو سهوا أو خطأ، فإنه لا بد أن ينبه عليه، فينتهي[٧]. يقول ابن تيمية: «وهو سبحانه وله الحمد لم يذكر عن الأنبياء ذنبا إلا ذكر معه توبته لينزهه عن النقص والعيب، ويبين أنه ارتفعت منزلته، وعظمت درجته، وعظمت حسناته، وقربه إليه بما أنعم الله عليه من التوبة والاستغفار والأعمال الصالحة التى فعلها بعد ذلك، وليكون

---

(١) انظر الشفا (٢/ ٢٥٧) وما بعدها، منهاج السنة (٢/ ٤١٨ وما بعدها).

(٢) انظر: شرح العقائد النسفية (٨٩)، شرح الشفا (٢/ ٢٠٠).

(٣) انظر كلام الآمدى فى الإحكام (١/ ١٧١).

(٤) هو: كذا فى الأصل ولعلها زائدة.

(٥) مجموع الفتاوى (٤/ ٣١٩-٣٢٠)، وانظر الرسل والرسالات للأشقر (١٠٧) وما بعدها.

(٦) تفسير القرطبى (١/ ٣٠٨).

(٧) شرح النسفية (٨٩)، شرح الفقه الأكبر للقارى (٥٩).

ذلك أسوة لمن يتبع الأنبياء ويقتدى بهم إلى يوم القيامة»[١].

فموضع التأسى بالأنبياء إنما هو فيما أقروا عليه من مبادرتهم إلى التوبة بعد الذنب، والندم على المخالفة، والاجتهاد فى الاستغفار وتعلق القلب بالله سبحانه وتعالى، مع المبالغة فى هضم النفس والانكسار بين يدى التواب الغفور سبحانه. وليس التأسى فيما أنكر عليهم من المخالفة؛ فيرجع العبد مما قدر الله - تعالى - عليه من المعصية، إلى ما أحب الله من عباده وشرعه لهم من التوبة والاستغفار: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]. ويكون قد تأسى بالأنبياء فى ذلك الرجوع. وبهذا ينحل أعظم إشكالات من دفع وقوع الأنبياء فى المخالفة، ولو صغيرة، أو سهوا[٢].

ولا يلزم من ذلك أيضا - وهى شبهتهم الثانية - أن يكون من ألم بشىء من ذلك أنقص ممن لم يُلِمْ، أو يكون النبى بعد وقوعه فى شىء من ذلك أنقص منه قبله، فضلا عن أن يلزم منه أن يكونوا أقل درجة من عصاة الأمة، كما قاله من قاله[٣]، فإن ذلك كله إنما يتصور مع البقاء على الذنب، أو الإصرار وعدم التوبة، فأما مع ما ذكرنا من عصمة الأنبياء عن الإقرار على الذنوب مطلقا، فليس ذلك واردا، لأن التوبة النصوح التى يقبلها الله، يرفع بها صاحبها إلى أعظم مما كان عليه[٤].

سابعا: يبقى البحث فيما ألم به أنبياء الله - صلوات الله وسلامة عليهم أجمعين - من ذلك مشروعا، ما كان أثناء قول الله عنهم، أو قول نبيه ﷺ وأما أن نبتدئ فى ذلك من قبل أنفسنا، فليس بجائز لنا فى آبائنا الأدنين، المماثلين لنا،

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٤١١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٥/ ١٤٨)، جلاء العينين للألوسى (٤٨٩).

(٣) انظر: المحصل للرازى (٢١٩).

(٤) انظر مجموع الفتاوى (١٠/ ٢٩٤)، لوامع الأنوار (٢/ ٣٠٤).

فكيف بأنبياء الله وفيهم أبونا الأعظم آدم، وهم صفوة الله من خلقة[١].

ثم الحذر كل الحذر من توهم أن ذلك انتقص من فضلهم أو نبوتهم مثقال ذرة[٢]، بله أن يطمح جاهل إلى تفضيل نفسه، ولو بوجه ما، على أحد من أنبياء الله[٣]، فتلك العثرة، لا لعًا لها. وقد قيل: إن النبى ﷺ إنما خص يونس عليه السلام، بالذكر، فى قوله: «**لا ينبغى لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى**»[٤]، لما يخشى على من سمع قصته أن يقع فى نفسه تنقيص له، فبالغ فى ذكره سدا للذريعة[٥].



---

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربى (٣/ ١٢٦١).

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم (١٥/ ١٩٣).

(٣) انظر: السابق (١٥/ ١٩٤).

(٤) رواه البخارى - أحاديث الأنبياء رقم: (٣٤١٣)، مسلم - الفضائل رقم: (٢٣٧٧) من حديث ابن عباس رضى الله عنهما. وقد اختلف فى مرجع الضمير فى قوله: «أنا خير...» هل هو على العبد، يعنى: أنه لا ينبغى لأحد أن يفضل نفسه على يونس ﷺ أو هو على النبى ﷺ؟ يعنى: أنه لا ينبغى لأحد منا أن يقول: إن نبينا محمدًا ﷺ خير من يونس، عليه السلام. انظر: شرح النووى وابن حجر للحديث المذكور.

(٥) انظر: فتح البارى (٦/ ٥٢١)، وأيضًا: شرح مسلم (١٥/ ١٩٣).

رأى الطبرى:

سوف نحاول فيما هاهنا، إن شاء الله تعالى، أن نستنبط مذهب ابن جرير فى أهم الأمور التى أشرنا إليها فى قضية «عصمة الأنبياء»، وذلك من خلال تقريره لبعض الآيات المتعلقة بذلك.

أولا: عصمة الأنبياء من الكفر بالله تعالى بعد النبوة:

أما أن الأنبياء معصومون من الكفر بعد النبوة، وفاقا للإجماع الذى ذكرناه آنفا، فإن ابن جرير يقرره عند غير واحدة من الآيات التى قد تشكل على ذلك، أو تبدو مخالفة له. ومن ذلك قول الله تعالى عن نبيه يونس عليه السلام -: ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

قال ابن جرير: «اختلف اهل التأويل فى تأويله: فقال بعضهم، معناه: فظن أن لن نعاقبه بالتضييق عليه، من قولهم: قدرت على فلان، إذا ضيقت عليه، كما قال الله، جل ثناؤه: ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيۡهِ رِزۡقُهُۥ فَلۡيُنفِقۡ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُۚ﴾ [الطلاق: ٧].

وقال آخرون: بل معنى ذلك: فظن أنه يعجز ربه، فلا يقدر عليه... وقال آخرون: بل ذلك بمعنى الاستفهام» ثم قال بعد حكاية هذا الخلاف:

«وأولى هذه الأقوال فى تأويل ذلك عندى بالصواب، قول من قال: عنى به: فظن يونس أن لن نحبسه ونضيق عليه، عقوبة على مغاضبة ربه.

وإنما قلنا: ذلك أولى بتأويل الكلمة، لأنه لا يجوز أن ينسب إلى الكفر، وقد اختاره لنبوته، ووصفه بأنه ظن أن ربه يعجز عما أراد به ولا يقدر عليه، وصف له بأنه جهل قدرة الله، **وذلك وصف له بالكفر، وغير جائز لأحد وصفه بذلك...**»(١).

(١) التفسير (١٧/ ٧٨-٧٩) ط دار الفكر، وانظر فيه رده للقول الثالث: أن ذلك بمعنى =

وهذا القول الذى اختاره ابن جرير هو أشهر وأقوى ما قيل فى تفسير هذه الآية، واختاره أكثر المفسرين والمتكلمين[١].

وأما ترجيحه أن الصواب فى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ [الأعراف: ١٩٠]: أن ذلك الإشراك كان فى الاسم لا فى العبادة، وأن المعنى بذلك آدم وحواء، فلا يشكل - عند ابن جرير - على مذهبه، لأن هذا شرك فى الاسم (لفظى) بتسمية ولدهما عبد الحارث، لا شرك حقيقى بعبادة غير الله تعالى ولذلك لما رجح أن المراد بقوله تعالى فى تمام الآية: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾. تنزيه سبحانه عن الشرك فى عبادته، ذكر أن المراد بالذين يشركون غير آدم وحواء، وأن الخبر عنهما قد انقضى عند قوله تعالى: ﴿فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾. يقول:

«فإن قال قائل: فما أنت قائل، إذا كان الأمر على ما وصفت فى تأويل هذه الآية، وأن المعنيَّ بها آدم وحواء - فى قوله: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾؟ أهو استنكاف من الله أن يكون له فى الأسماء شريك، أو فى العبادة؟ فإن قلت: فى الأسماء؟ دل على فساده[٢] قوله: ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ١٩١﴾ [الأعراف: ١٩١]؟ وإن[٣] قلت: فى العبادة. قيل لك: فكان آدم أشرك فى عبادة الله غيره؟

= الاستفهام.

(١) انظر تفسير القرطبى (١١/ ٣٣٠-٣٣٢)، الشفا للقاضى عياض - مع شرحه - (٢/ ١٨٩)، عصمة الأنبياء للرازى (٩٣-٩٤).

(٢) هذا اعتراض على تفسير الشرك فى الآية بأنه شرك فى الأسماء فقط بتعبيدها لغير الله كقول: «عبد الحارث» ونحوه. مع أن تعبيد الأسماء لغير الله محرم إجماعًا، على ما نقله ابن حزم فى مراتب الإجماع (١٥٤) - وانظر: بكر بن عبد الله أبو زيد - معجم المناهى اللفظية (٣٨٠ وما بعدها).

(٣) فى ط شاكر: فإن، والتصويب من ط الفكر.

قيل له: إن القول فى تأويل قوله: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ليس بالذى ظننت، وإنما القول فيه: فتعالى الله عما يشرك به مشركو العرب، من عبدة الأوثان فأما الخبر عن آدم وحواء فقد انقضى عند قوله: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ﴾، ثم استأنف قوله: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾»[١].

وبناء على ما سبق، فإن ابن جرير يبين معانى سائر الآيات التى قد تشكل على ذلك، بما يدل على أنها لا تتعارض مع عصمة الأنبياء عن الكفر بالله تعالى حاشاهم، أو الشك فى أمره. ومن هذه الآيات قول الله تعالى: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ۝١٤٧﴾ [البقرة: ١٤٧]، فيتأولها وما أشبهها بأن الخطاب فيها، وإن كان موجها إلى النبى ﷺ، فإن المراد به غيره، ويستشهد على ذلك بنظائره من كلام العرب[٢].

ثانيا: عصمة الأنبياء من الكفر بالله تعالى قبل النبوة:

الذى يبدو لنا من خلال عدة مواطن من تفسير الطبرى، أنه يميل إلى عدم عصمة الأنبياء من الكفر قبل النبوة، وهو الأمر الذى سبق حكايته عن بعض المفسرين كمجاهد والسدى والكلبى، ومع أن أحدا - فيما اطلعت عليه - لم يعز ذلك المذهب إلى ابن جرير، فإن كلامه فى غير موطن يؤيد ما تبيناه من مذهبه.

ومن أظهر الأمثلة الدالة على ما قلنا ما جاء فى تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ۝٧٥﴾ الآيات [الأنعام: ٧٥ -٨٣]، فقد قال فى تفسير الآية الأولى: «أراه ملكوت السموات

---

(١) التفسير (١٣/ ٣١٥) ط شاكر - على أن قصة هذه التسمية وصفها ابن حزم بأنها خرافة موضوعة مكذوبة، من تأليف من لا دين له ولا حياء. انظر: الفصل(٤/ ٤)، وأيضًا السلسلة الضعيفة للألبانى ج ١ رقم: (٣٤٢).

(٢) انظر: السابق (٣/ ١٩١-١٩٢) و (٢/ ٤٨٤-٤٨٨) ط شاكر.

والأرض؛ وذلك ما خلق فيهما من الشمس والقمر والنجوم... **ليكون ممن يقر بتوحيد الله، ويعلم حقيقة ما هداه الله له، وبصَّره إياه، من معرفة وحدانيته، وما عليه قومه من الضلالة...**»[١].

وهذا يدل على أنه يرى أن هذه الآيات تقص اهتداء إبراهيم عليه السلام، إلى ما لم يكن يعلم من قبل، من توحيد ربه وبطلان ما عليه قومه من الشرك. ولذلك لما جاء إلى قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾، قال: «وهذا خبر من الله تعالى ذكره عن خليله إبراهيم عليه السلام: أنه لما تبين له الحق وعرفه، شهد شهادة الحق، وأظهر خلاف قومه أهل الباطل وأهل الشرك بالله...)[٢].

وابن جرير يستدل لرأيه هذا بآثار عن ابن عباس وقتادة وابن إسحاق، فيها أنه كان - وقت استدلاله على التوحيد - على دين قومه. وفى الأثر الذى رواه عن ابن عباس تصريح بأنه لما رأى هذه الأشياء «عبدها حتى غابت»، فلما غابت أخراها، وهى الشمس، ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾[٣].

وفى موطن آخر - فى سورة البقرة - يبين أن هذا هو الوقت الذى اصطفاه الله فيه وأمره بالإسلام. قال: «ولقد اصطفيناه فى الدنيا حين قلنا: أسلم. قال: أسلمت لرب العالمين...»، ثم قال:

«فإن قال قائل: وهل دعا الله إبراهيم إلى الإسلام؟

قيل له: نعم، قد دعاه الله.

فإن قال: وفى أى حال دعاه إليه؟

قيل: حين قال: يا قوم إنى برىء مما تشركون. وذلك هو الوقت الذى قال

---

(١) السابق (١١/ ٤٧٥). ط شاكر.

(٢) السابق (١١/ ٤٨٠-٤٨٣).

(٣) السابق (١١/ ٤٨٠).

له ربه أسلم، من بعد ما امتحنه بالكواكب والقمر والشمس»[١].

وقد نقل ابن جرير عدة تأويلات عن مخالفيه تقرر جميعها «أن خبر الله عن قيل إبراهيم عند رؤيته الكوكب أو القمر أو الشمس: ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾، لم يكن لجهله بأن ذلك غير جائز أن يكون ربه»، ثم ينقل عنهم عدة أقاويل فى تأويل ذلك. . .

ثم إنه تعقب هذه الأقوال كلها برد إجمالى للأصل الذى بُنيت عليه، وهو قولهم: «غير جائز أن يكون لله نبى ابتعثه بالرسالة، أتى عليه وقت من الأوقات وهو بالغ إلا وهو لله موحد، وبه عارف، ومن كل ما يعبد من دونه برىء. فرد ابن جرير ذلك بقوله:

«وفى خبر الله تعالى، عن قيل إبراهيم حين أفل القمر: ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ الدليل على خطأ هذه الأقوال التى قالها هؤلاء القوم، وأن الصواب من القول فى ذلك الإقرار بخبر الله تعالى الذى أخبر به عنه، والإعراض عما عداه». ثم إنه وصف أهل هذه الأقوال جمعيا بأنهم «قوم من غير أهل الرواية»[٢].

وإذا تدبرنا موقف ابن جرير هذا، وما أورده من الروايات، لتصحيح قوله ورد قول مخالفه، لم نجد فيها ما يصلح مستندا لمثل هذا القول الذى يخرج عما عليه جماهير الناس قولا وفطرة؛ وأصرحها فى مُدَّعى ابن جرير أثر ابن عباس وابن إسحاق.

فأما أثر ابن عباس فإنه - على تسليم أن يكون حجة فى مثل هذا - لا يصح سنده إلى ابن عباس؛ لأنه من رواية على بن أبى طلحة عنه، وعلى لم يسمع من ابن

---

(١) التفسير (٣/ ٩٢-٩٣).

(٢) انظر السابق (١١/ ٤٨٣-٤٨٥) ط شاكر.

عباس؛ فالأثر ضعيف منقطع بين على وابن عباس[١].

وأما قول إبراهيم: ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾، فأى دلالة فيه على أنه كان فى ذلك الوقت وما قبله مشركا يعبد الأصنام، حاشاه؟ ولِمَ لا يكون معنى ذلك: لأكونن من الضالين عما يجب أن يعبد به[٢]. يعنى الجاهلين بأحكام الشرائع، وليس فى ذلك تكلف ولا مجافاة لمقتضى السياق، ولو قدر أن فيه ذلك، فقد قرر ابن جرير نفسه نظير ذلك فى قوله تعالى، على لسان موسى: ﴿فَعَلْتُهَا إِذًا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ [الشعراء: ٢٠]. قال: «وأنا من الجاهلين، قبل أن يأتينى من الله وحيٌ بتحريم قتله عليّ».

ثم أيد ابن جرير ذلك التأويل -هناك- بأن «العرب تضع الضلالة موضع الجهل، والجهل موضع الضلالة، فتقول: جهل فلان الطريق، وضل الطريق: بمعنى واحد[٣].

فأى فرق بين الموضعين؟ وأين ذلك كله من تزكية الله تعالى خليله عليه السلام - فى غير ما آية بأنه: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٩٥ وغيرها]. يعنى: «لم يكن يشرك فى عبادته أحدًا من خلقه»[٤]، كما يقرر ابن جرير نفسه، «ونفى الكون الماضى يستغرق جميع الزمن الماضى، فثبت أنه لم يتقدم عليه شرك يوما ما»[٥]. فأين ما يصلح مخصصا لهذه العمومات ببعض الأوقات دون بعض؟

ومن أقوى البراهين وأبينها على أن الأمر ليس كما قال ابن جرير، أن الله تعالى

---

(١) انظر: ميزان الاعتدال للذهبى (٤/ ٥٤)، تهذيب التهذيب لابن حجر (٤/ ٢١٣-٣١٤). وكذا لا تقوم الحجة بأثر ابن إسحاق، لأنه معروف بالرواية عن أهل الكتاب. انظر ميزان الاعتدال (٤/ ٣٩٠).

(٢) انظر: تفسير المنار (٧/ ٤٦٨).

(٣) تفسير الطبرى (١٩/ ٦٧) ط دار الفكر.

(٤) السابق (٧/ ١٨)، وانظر (٦/ ٤٩٣-٤٩٤) ط شاكر.

(٥) تفسير الشنقيطى - أضواء البيان - (٢/ ١٨٠). وابن جرير يشير فى قوله تعالى: ﴿مَا =

لم يعاتب خليله فى شىء من ذلك، ولم يعنفه، ولم يبين أنه كان ضالا مشركا قبل أن يقول: ﴿يَـٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾. بل صدَّقه تعالى فى ذلك كله، وجعله حجته التى آتاها إبراهيم على قومه.

فصح أن ذلك لم يكن منه كما وقع لآدم عليه السلام أو غيره، حينما عصى أمر ربه، فعاتبه عليه حتى تاب منه آدم، عليهم جمعيا صلوات الله وسلامه[١].

كل ذلك مع سياق الآية[٢]، الذى يدل، مع قرائن وأدلة أخرى كثيرة، على أن المراد بذلك هو ما حكاه ابن جرير عن مخالفيه أولا؛ من أن إبراهيم عليه السلام، كان فى ذلك مناظرا لقومه، لا ناظرا لنفسه، وهو قول الجمهور[٣]، وعزاه القاضى عياض إلى «معظم الحذاق من العلماء والمفسرين»[٤].

ويبقى فيما هاهنا، قبل أن نتخطى عنه، مسألتان:

الأولى: أن ما ذكره ابن جرير عن مخالفيه فى هذه المسألة من أنهم قالوا، «لو جاز أن يكون قد أتى عليه بعض الأوقات وهو به كافر، لم يجز أن يختصه بالرسالة؛ لأنه لا معنى فيه، إلا وفى غيره من أهل الكفر به مثله، وليس بينه وبين أحد من خلقه مناسبة، فيحابيه باختصاصه بالكرامة، قالوا: وإنما أكرم من أكرم منهم لفضله فى نفسه فأثابه لاستحقاقه الثواب بما أثابه من الكرامة»[٥].

فهذا الذى ذكر ليس هو قول كل مخالفيه، وإنما هو قول كثير من المعتزلة

=كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ (القصص: ٦٨). إلى قريب مما قرره الشنقيطى هنا فى الكون الماضى. انظر: التفسير (٢٠/ ١٠١) ط دار الفكر.

(١) انظر: الفصل لابن حزم (٤/ ٦)، عصمة الأنبياء للرازى (٢٩).

(٢) انظر: تفسير الألوسى (٧/ ١٩٩)، تفسير المنار (٧/ ٤٦٥).

(٣) انظر: المصادر السابقة، وكذلك: أحكام القرآن لابن العربى (٢/ ٧٤١)، ابن كثير (٢/ ١٥١).

(٤) انظر: الشفا - بشرح القارى - (٢/ ٢٠٢-٢٠٣).

(٥) التفسير (١١/ ٤٨٣) ط شاكر.

والشيعة وغيرهم، ممن يقول بأصلهم فى التعديل والتجوير، وأن الله لا يفضل شخصا على شخص إلا بعمله. فيقول هؤلاء: «إن النبوة أو الرسالة جزاء على عمل متقدم، فالنبى فعل من الأعمال الصالحة ما استحق به أن يجزيه الله بالنبوة»[١].

ويبقى **من مخالفيه** من يجوز بعثة كل مكلف، كما حُكى عن الجهم والأشعرى، وأتباعهما[٢].

ويبقى أيضا القول الذى عليه جمهور سلف الأمة وأئمتها، وكثير من المتكلمين، وهو أن الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس، والله أعلم حيث يجعل رسالته، فالنبى يختص بصفات، **ميزه الله بها على غيره**، فى عقله ودينه، واستعد بها لأن يختصه الله بفضله ورحمته[٣]. فهى فضل من الله تعالى - لا جزاء ولا استحقاق - وضعه بحكمته، فيمن هو أهل له[٤].

الثانية: كأن ابن جرير يرى أن هذه الآيات بَدْءا من ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ﴾ [الأنعام: ٧٤] حتى آخر قصة المحاجة والتعقيب عليها، موجهة إلى النبى ﷺ فى شأن حجاجه لقومه، وخصومته إياهم فى آلهتهم. قال: «يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ: واذكر يا محمد، لحجاجك الذى تحاج به قومك، . . . حجاج إبراهيم خليلى قومه، ومراجعته إياهم فى باطل ما كانوا عليه. . . ، فاتخذه إمامًا واقتدِ به، واجعل سيرته فى قومك لنفسك مثالًا . . »[٥].

---

(١) ابن تيمية: منهاج السنة (٢/ ٤١٥). وقد حكى الأشعرى خلاف المعتزلة حول النبوة: هل هى جزاء أم ابتداء، على مقالتين. انظر: المقالات (١/ ٢٩٧) و (٢/ ١٣٧) وقارن: شرح الأصول الخمسة (٤٧٦-٤٧٧).

(٢) منهاج السنة (٢/ ٤١٤).

(٣) السابق (٢/ ٤١٦).

(٤) انظر: إشارة الطبرى إلى هذا المعنى فى التفسير (٢٨/ ٩٧) ط دار الفكر.

(٥) التفسير (١١/ ٤٦٥)، وسياق الكلام: واجعل سيرته مثالًا لنفسك فى قومك. وانظر =

وإذا كان ذلك مما يقوى ما اختاره الجمهور من أن القصة بكاملها مناظرة لقومه وحجاج لهم، فهل يقرر ابن جرير، بناءً على القول الذى اختاره، فى شأن نبينا ﷺ (المقتدِى) قبل النبوة، نفس ما قرره فى شأن إبراهيم عليه السلام (المقتدَى به) قبل النبوة، فيلتزم أن النبى ﷺ كان على دين قومه، قبل أن يوحى إليه، خاصة ولم يقل أحد بالفرق بين نبى ونبى فى ذلك[1]؟

لقد قال ابن جرير فى تفسير قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧﴾ [الضحى: ٦] - وهى أحد ما يتعلق به من يقول: إن النبى ﷺ كان على دين قومه قبل البعثة -: «ووجدك على غير الذى أنت عليه اليوم»[2].

ومع أن قوله «غير» يحتمل أن يكون غيره فى أمور الشرائع والتعبدات[3]، وهذا لا إشكال فيه ولا محظور، فإنه يحتمل أيضا أنه كان على غير الذى هو عليه من توحيد الله تعالى والإيمان به[4].

لقد يبدو لنا أن هذا الأخير هو مراد ابن جرير؛ فإنه أعقب ذلك الكلام بقوله «وقال السدى فى ذلك كان على أمر قومه أربعين عاما».

= (١١/ ٥٠٦) ط شاكر.

(١) انظر: ما نقله الشيخ عبد الغنى عبد الخالق فى حجية السنة (١٢٩) عن شرح النونية للخيالى.

(٢) التفسير (٣٠/ ٢٣٢) ط دار الفكر.

(٣) انظر تقرير ابن قتيبة لهذا المعنى، ورده الاحتمال الثانى فى تأويل مختلف الحديث (١١٤-١١٧).

(٤) ونفس الاحتمال نجده فى تفسيره لآية الشورى: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ - انظر (٢٥/ ٤٦) ط الفكر، وقارن: تفسير القرطبى (١٦/ ٥٥ وما بعدها). وقد ذكر القاضى عياض فى «الشفا» (٢/ ٢٠٤ شرحه) أن الطبرى قال فى ذلك: «ضالًا عن النبوة» اهـ. وهذا كما ترى، لم يصرح به الطبرى. فإن كان فهمه من عبارته فهو محتمل، إلا أنه يُضْعِف أن يكون هو مراد ابن جرير ما ذكرته فى المتن.

نعم، لم يقدم لهذا الأثر بما يذكره عادة بين يدى الروايات التى يتأيد بها، فيقول: وبنحو الذى قلنا فى ذلك قال... أو نحو ذلك، ثم إنه يبدأ بالواو العاطفة (وقال) مما يشعر بأنه قول آخر سوى الذى اختاره، إلا أنه يرشح ما بدا لنا ما ذكره فى تفسيره قوله تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾ [الشرح:٢]. قال: «يقول: وغفرنا لك ما سلف من ذنوبك، وحططنا عنك ثقل أيام الجاهلية التى كنت فيها...» ثم قال: (وبنحو الذى قلنا فى ذلك قال أهل التأويل».

ثم كان من هذا الذى هو «نحو» ما قاله، ما رواه عن الضحاك قال: «يعنى: الشرك الذى كان فيه»[1].

والواقع أن هذا القول هُجْنَةٌ من قائله، يقف لذكرها الرأس، فلا جرم أنكره عليه الإمام أحمد غاية النكر؛ قال حنبل:

«قلت لأبى عبد الله، يعنى: أحمد، : من زعم أن النبى ﷺ كان على دين قومه قبل أن يبعث؟

قال: هذا قول سوء، ينبغى لصاحب هذه المقالة [أن] يحذر كلامه ولا يجالس.

قلت له: إن جارنا الناقد أبا العباس يقول هذه المقالة؟ قال: قاتله الله؟ وأى شىء أبقى إذا زعم أن النبى ﷺ كان على دين قومه، وهم يعبدون الأصنام؟ قال الله تعالى، حاكيا عن عيسى عليه السلام: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف:٦]. ثم قال (يعنى: الإمام أحمد): ماذا يحدث الناس من الكلام؟ هؤلاء أصحاب الكلام؟ [من أحب الكلام] لم يفلح، سبحان الله لهذا القول... وذكر أن أمه حين ولدت رأت نورا أضاء له قصور الشام، أو ليس هذا عندما ولدت رأت هذا، وقبل أن يبعث كان طاهرا مطهرا من الأوثان؟ أو ليس كان لا يأكل ما ذبح على النصب؟ ثم قال: احذروا أصحاب الكلام، فإن

(١) التفسير (٣٠/ ٢٣٤، ٢٣٥).

أصحاب الكلام أمرهم لا يؤول إلى خير»[١].

ثالثا: مذهب ابن جرير فى عصمة الأنبياء من الصغائر (بعد النبوة):

ذكر النقلة لمذهب ابن جرير فى هذه المسألة أنه ممن «يجوز الصغائر غير المنفرة على الأنبياء»[٢]، وهو ما سبق نقله عن جمهور أهل السنة. وما نقل هنا عن ابن جرير هو الذى تدل عليه عدة نصوص من كلامه فى تفسيره، فمرة يقرر أن الأنبياء داخلون فى عموم «خلق الله» الذين لا يخلو الواحد منهم - فيما بينه وبين ربه - مما يجب عليه التوبة منه، والتوبة بداهة لا تكون إلا عن ذنب[٣].

يقول فى تفسير قول إبراهيم وإسماعيل، عليهما السلام: ﴿وَتُبْ عَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة:١٢٨]:

«أما التوبة، فأصلها الأوبة من مكروه إلى محبوب. فتوبة العبد إلى ربه، أوبته مما يكره الله منه، بالندم عليه، والإقلاع عنه، والعزم على ترك العود فيه. وتوبة الرب على عبده: عودُه عليه بالعفو له عن جرمه، والصفح له عن عقوبة ذنبه، مغفرة له منه، وتفضلا عليه.

فإن قال لنا قائل: وهل كان لهما ذنوب فاحتاجا إلى مسألة ربهما التوبة؟

---

(١) ذكره ابن رجب فى «لطائف المعارف» (٨٢-٨٣) وعزاه إلى أبى بكر بن عبد العزيز فى كتاب السنة، ونقله عن ابن رجب السفارينى فى «لوامع الأنوار» (٢/ ٣٠٦) وما بين المعكوفات منه. وانظر حول الآيات التى ذكرها الإمام أحمد وغيرها: البداية والنهاية لابن كثير (٢/ ٢٦٦-٢٦٨)، الصحيح المسند من دلائل النبوة، لمقبل الوادعى (١٨٠).

(٢) انظر: الشفا للقاضى عياض - بشرحه - (٢/ ٢٥٧)، تفسير القرطبى (١/ ٣٠٨).

(٣) انظر حول هذه المسألة: رسالة فى التوبة، لشيخ الإسلام ابن تيمية - ضمن جامع الرسائل (١/ ٢١٧ وما بعدها).

قيل: إنه ليس أحد من خلق الله، إلا وله من العمل فيما بينه وبين ربه ما يجب عليه الإنابه منه والتوبة»[(١)].

ويؤكد دخول الأنبياء عنده فى عموم الخلق - فى هذه المسألة - ما جاء فى تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ * إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١١﴾﴾ [النمل: ١٠-١١].

قال: «إلا من ظلم منهم فعمل بغير الذى أذن له فى العمل به. وبنحو الذى قلنا فى ذلك قال أهل التأويل، ثم روى عن الحسن قال: «كانت الأنبياء تذنب فتعاقب»، وروى قبله نحوا منه عن ابن جريج[(٢)].

إلا أن ابن جرير ينزه الأنبياء عما لا يليق بعالى مقامهم - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - من الكبائر ورذائل الأخلاق، كالبخل والحسد، ونحو ذلك. ومن شواهد ذلك ما جاء فى تفسيره لقول الله تعالى على لسان سليمان، عليه السلام -: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي﴾ [ص: ٣٥] قال:

«أما رغبته فى ربه فيما يرغب إليه من الملك فلم تكن، إن شاء الله، به رغبة فى الدنيا، ولكن إرادة منه أن يعلم منزلته من الله فى إجابته فيما رغب إليه فيه، وقبول توبته وإجابته دعاءه.

وأما مسألته ربه ملكًا لا ينبغى لأحد من بعده، فإنا قد ذكرنا فيما مضى قبل قول من قال: إن معنى ذلك: هب لى ملكا لا أسلبه كما سلبته من قبل. . . وإنما

---

(١) التفسير (٣/ ٨١) ط شاكر.

(٢) التفسير (١٩/ ١٣٦) ط دار الفكر، وقد حكى أيضًا اختلاف أهل العربية فى معنى الاستثناء، إلا أنه رجح تفسير الحسن وابن جريج. وانظر: أمثلة أخرى لموقفه من هذه القضية (١٦/ ١١١) ط شاكر، (١٧/ ٧٦-٧٨)، (٢٣/ ٧١-٧٢)، (٢٣/ ٩٩) ط دار الفكر.

معناه عند هؤلاء: هب لى ملكا لا ينبغى لأحد من بعدى أن يسلبنيه.

وقد يتجه ذلك أن يكون بمعنى: لا ينبغى لأحد سواى من أهل زمانى، فيكون حجة وعلما على نبوتى، وأنى رسولك إليهم مبعوث؛ إذ كانت الرسل لابد لها من أعلام تفارق بها سائر الناس سواهم، ويتجه...»[١].

وقد ذكر ابن جرير إشكالا يتعلق بهذه المسألة سببه توهم أن وقوع مثل هذه الصغائر مُجافٍ لمقام النبوة، على ما سبق ذكره فى الأصل السادس، فى أول هذا المبحث، والغفلةُ عما لله تعالى فيه من حِكَم. قال:

«فإن قيل: وكيف يجوز أن يوصف يوسف بمثل هذا[٢] وهو لله نبى؟

قيل: إن أهل العلم اختلفوا فى ذلك:

فقال بعضهم: كان من ابتلى من الأنبياء بخطيئة، فإنما ابتلاه الله بها ليكون من الله عز وجل، على وجل إذا ذكرها، فيجد فى طاعته إشفاقا منها، ولا يتكل على سعة عفو الله ورحمته.

---

(١) التفسير (٢٣/ ١٦٤) ط دار الفكر، وانظر: ما ذكره (٢٣/ ١٥٦) حول ما ذكر عن مسح سليمان عليه السلام بسوق الخيل وأعناقها.

(٢) يعنى أن يوسف عليه السلام هم بمواقعة امرأة العزيز، على ما رجحه وذكره من الروايات حول هذه الآية. وذهب كثير من المحققين إلى أن يوسف ما ألم بذنب أصلًا، ولا فعل ما يستحق أن يلام عليه أو يتوب منه، بل صرف الله عنه السوء والفحشاء، فلم يَصْبُ إليها ولا إلى غيرها؛ إذ كان من عباده المخلصين. حتى نقل الرازى عن القاضى أبى طاهر الطوسى قوله: «شهد ببراءة يوسف من الذنب كل من له تعلق بتلك الواقعة من زوج وحاكم ونسوة وملك، وادعى يوسف ذلك، واعترف له خصمه بصدق ما قاله مرتين، وشهد بذلك رب العالمين الذى هو أصدق القائلين، واعترف إبليس؟! فكيف يلتفت إلى هؤلاء الحشوية؟!». وعصمة الأنبياء (٥٥)، وانظر: الفصل (٤/ ١٠-١١)، منهاج السنة (٢/ ٤١١-٤١٢)، وانظر ما حققه الشيخ رشيد رضا والشيخ الشنقيطى فى تفسيريهما حول هذه القصة.

وقال آخرون: بل ابتلاهم الله بذلك ليعرفهم موضع نعمته عليهم، بصفحه عنهم وتركه عقوبته عليه فى الآخرة.

وقال آخرون: بل ابتلاهم الله بذلك ليجعلهم أئمة لأهل الذنوب، فى رجاء رحمة الله، وترك الإياس من عفوه إذا تابوا»[١].

رابعا: عصمة الأنبياء مما يخل بالتبليغ:

لقد قرر ابن جرير - بحق - عصمة الأنبياء مما يخل بالرسالة[٢]، كعدم الصدق فى أخبارهم، ولو لم يكن ذلك الخبر عن الله، فإنه متى جرب الكذب على شخص فى خبر، أى خبر، لم يؤمن كذبه فى سائر أخباره[٣].

وإذا كان الرسل على ذلك الكمال فى التبليغ، وإليهم المنتهى فى صدق الحديث والخبر، فهم أولى الناس باليقين به، والاتعاد بما فيه من عدات.

يقول ابن جرير - معقبا على من وجه معنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ جَآءَهُمۡ نَصۡرُنَا﴾ [يوسف: ١١٠]، إلى: حتى إذا استيأس الرسل من إيمان قومهم، وظنت الرسل أنهم قد كذبوا فيما وعدوا من النصر -: «وهذا تأويلٌ وقولٌ غيره من التأويل أولى عندى بالصواب، وخلافه من القول أشبه بصفات الأنبياء. والرسلُ وإن جاز أن يرتابوا بوعد الله إياهم ويشكوا فى حقيقة خبره، مع معاينتهم من حجج الله وأدلته مالا يعانيه المرسلُ إليهم، فيعذروا فى ذلك، فإن المرسل إليهم لأولى فى ذلك منهم بالعذر. وذلك قول إن قاله قائل لا يخفى أمره»[٤].

---

(١) التفسير (١٦/ ٣٧-٣٨) ط شاكر.

(٢) انظر: الأصل الثانى فى أول هذا المبحث، وكذلك حجية السنة ص (٩٦) وما بعدها.

(٣) انظر: منهاج السنة (٢/ ٤٢٧).

(٤) التفسير (١٦/ ٣٠٦) ط شاكر.

إلا أنه ثم إشكال حول رواية ابن جرير لقصة الغرانيق (المشهورة) وهى أحد ما احتج به من جوز الكذب - خطأ - فى التبليغ، كما نسب إلى الكرامية[(١)]، وابن جرير قد صدر هذه الروايات التى ساقها لهذه القصة، بما قد يشعر بضعفها عنده، أو على الأقل بعدم جزمه بها، فقال: «قيل: إن السبب الذى من أجله أنزلت هذه الآية يعنى قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢]. أن الشيطان كان ألقى على لسانه فى بعض ما يتلوه، مما أنزل الله عليه من القرآن، ما لم ينزله الله عليه فاشتد ذلك على رسول الله ﷺ واغتم به، فسلاه الله مما به من ذلك، بهذه الآيات»[(٢)].

على أنه، وبتقدير أن تكون القصة صحيحة عند ابن جرير، فلقد ذكر ابن العربى أن تأويلها حينئذ: «أن الشيطان زاد فى الذى قاله النبى ﷺ، لا أن النبى ﷺ قاله؛ وذلك أن النبى كان إذا قرأ، تلا قرآنا مقطعا، وسكت فى مقاطع الآى سكوتا محصلا، وكذلك كان حديثه مترسلا فيه متأنيا، فيتبع الشيطان تلك السكتات التى بين قوله: ﴿وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ ﴿٢٠﴾﴾ [النجم: ١٩] وبين قوله تعالى: ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلۡأُنثَىٰ ﴿٢١﴾﴾ [النجم: ٢٠] فقال يحاكى صوت النبى ﷺ: «وإنهن الغرانقة العلا، وإن شفاعتهن لترتجى»؛ ثم ذكر ابن العربى أنه ما هُدِىَ لهذا إلا الطبرى بجلالة قدره وصفاء فكره؛ . . . قال: «وكأنه أشار إلى هذا الغرض، وَصَوَّبَ على هذا المرمَى فقَرْطَسَ، بعد ما ذكر فى ذلك روايات كثيرة كلها باطلة لا أصل لها»[(٣)].

---

(١) انظر: الفصل (٤/ ٢) ولم يقيد تجويزهم بالخطأ، بل أطلقه؛ بينما قال البغدادى: «وفيهم من يجيز الخطأ فى التبليغ» اهـ، أصول الدين (١٦٨)، وانظر حجية السنة ص (١٠٠) هـ رقم (٤٦) - وقد أفرد الشيخ الألبانى لبيان بطلان هذه القصة رسالة «نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق» فانظرها.

(٢) التفسير (١٧/ ١٨٦) ط دار الفكر.

(٣) أحكام القرآن لابن العربى (٣/ ١٣٠٣) وهذا المعنى هو الذى اختاره القاضى عياض =

وكلام ابن جرير الذى اشار إليه ابن العربى هو قوله: «الآيات التى أخبر الله جل ثناؤه أنه يحكمها لا شك أنها آيات تنزيله؛ فمعلوم أن الذى ألقى فيه الشيطان هو ما أخبر الله تعالى ذكره أنه نسخ ذلك منه وأبطله، ثم أحكمه بنسخه ذلك منه.

فتأويل الكلام إذن: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تلا كتاب الله وقرأه، أو حدث وتكلم ألقى الشيطان فى كتاب الله الذى تلاه وقرأه أو فى حديثه الذى حدث وتكلم فيذهب الله ما يلقى الشيطان من ذلك على لسان نبيه ويبطله... ثم يخلص الله آيات كتابه من الباطل الذى ألقى الشيطان على لسان نبيه..»[١].

وأياً ما كان الأمر من تثبيت ابن جرير لهذه القصة أو تأويله لها فإن من أجاز سهو الأنبياء أو خطأهم فى البلاغ، ومن لم يجز ذلك - على ما أشرنا إليه من قبل - **أجمعوا على أن المحكم الذى استقر عند الأمة لا يكون إلا شرع الله المنزل**[٢].

خامسا: اجتهاد النبى ﷺ وقضية التأبير:

ثَمَّ إشكال فيما يتعلق بإخبار الأنبياء بالظن، والذى نفاه ابن جرير ألبتة، على ما مر بنا فى المسألة السابقة وهذا الإشكال أثاره، أو أثير فيما أثير، حول حديث تأبير النخل، ووقعته الشهيرة.

فقد روى ابن جرير فى تهذيب الآثار هذا الحديث، من حديث طلحة بن عبيد

= وشيخ الإسلام ابن تيمية، والحافظ ابن حجر، وغيرهم. انظر: نصب المجانيق ص (٣٤) لكن ذكر الشيخ عبد الله الغمارى - رحمه الله - وجوهًا قوية فى إبطال هذا التأويل، وعول على ما هو الحق من ضعف القصة. انظر: بدع التفاسير (١٠٣-١٠٤).

(١) التفسير (١٧/ ١٩٠) ط دار الفكر، إلا أن قوله: «ما يلقى الشيطان على لسان نبيه» يُبْعِدُ حمله على ما وجهه إليه ابن العربى.

(٢) راجع: الأصل الثانى فيما سبق.

الله رضي الله عنه قال: مررت مع رسول الله ﷺ فى نخل المدينة فرأى ناسا فى رؤوس النخل يلقحون. فقال: «**ما يصنع هؤلاء؟**» قالوا: يأخذون من الذكر فيجعلونه فى الأنثى؛ يلقحون؟ قال: «**ما أظن ذلك يغنى شيئا؟**» فبلغهم فتركوه، فأزلوا عنها! فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: «**إنما هو ظن ظننته إن كان يغنى شيئا فليصنعوه، فإنما أنا بشر مثلكم، إنما هو ظن ظننته والظن يخطئ ويصيب، ولكن ما قلت لكم: قال الله، فلن أكذب على الله جل وعز**»(١).

وقد كانت نسبة الظن فى هذا الحديث إلى النبى ﷺ أحد ما أعل به «بعضهم» هذا الحديث - من حيث المتن؛ فقد قال ابن جرير بعد روايته له: «وهذا خبر عندنا صحيح سنده وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيما لعلل، فذكر اثنتين من علل الإسناد، ثم قال: «والثالثة: أنه غير جائز عند بعضهم أن يقول النبى ﷺ قولا على وجه الظن، لأن الظن ربما كان غير الحق والأنبياء لا تقول إلا حقا».

ولقد يظن بادى الرأى، أن ما حكاه ابن جرير هنا عن «الآخرين» من نفى «الظن» عن الأنبياء، هو نفس ما قرره آنفا حينما رد على قتادة تأويله الظن، فى تعبير يوسف عليه السلام رؤيا صاحبيه بأنه «خلاف اليقين». إلا أن ابن جرير فى الواقع إنما نفى هناك أن تخبر الأنبياء عن شىء من الغيب، مع شهادتها على حقيقة ما أخبرت عنه أنه كائن أو غير كائن ثم يكون ذلك الخبر عن ظن ظنوه، من غير وحى من الله.

وسواء أكان ذلك الخبر الذى أخبر به النبى خبرا عن أمر غيبى «من الأمور العلمية» أم كان خبرا عن شرع شرعه الله لعباده «أمر ونهى، حلال وحرام» أم

---

(١) تهذيب الآثار مسند طلحة والزبير - «المفقود» حديث رقم (٦٢١)، والحديث رواه مسلم أيضًا رقم (٢٣٦١) وهو فى باب «وجوب امتثال ما قاله شرعًا، دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأى» - من كتاب الفضائل.

كان خبرا لخاص من الناس، أم كان غير ذلك كله، فهذا الذى دلت قواطع الشرع، وعلم بالضرورة من دين الإسلام أنه لا يكون إلا عن وحى، دون ما كان من أمر الدنيا وأسباب المعاش، فهذا مما قد يتحدث فيه النبى ﷺ ويعمل بوصفه بشرا مثلنا؛ يخبر فيه بيقين إن كان عنده، أو يظن فيجتهد فى التدبير. وهذا هو الذى دل عليه قول النبى ﷺ: «**إن كان يغنى شيئًا فليصنعوه..**». الحديث، وقوله فى الرواية الأخرى التى ساقها ابن جرير: «**أما ما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم بدنياكم، وأما ما كان من أمر دينكم فإلى**»[(١)].

يقول ابن جرير فى بيان ما فى هذا الخبر من الفقه:

«وفى ذلك أيضا من قوله إبانة عن خطأ قول من قال: إن رسول الله ﷺ لا يعمل شيئا ولا يقوله إلا عن وحى من الله به إليه كان عمله ذلك وقوله فى أمر الدين أو الدنيا ودلالة على قول من قال: قد يجوز أن يفعل رسول الله ﷺ أفعالا كثيرة، ويقول أقوالا - فى غير أمر الدين - ولكن فى أمور الحرب وأسباب المعاش بما يحضره من الرأى صادف ذلك صوابا أو غيره. وإنما الذى لا يكون منه على وجه الرأى ما كان من أمر الدين الذى يلزم العباد العمل به أو الدينونة به وذلك أنه ﷺ قال: «**إنما أنا بشر مثلكم، وإنما هو ظن ظننته، والظن يخطئ مرة ويصيب.**». وكان قيله ذلك فى أمر من أمر بالمعاش»[(٢)].

ولعل منشأ الوَهَم عند مخالفى ابن جرير، ظنهم أن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣-٤]، يعم أمور المعاش والمعاد غافلين عما دل عليه هذا الحديث وغيره كثير: من جريان أمثال ما ذكره من أمور

---

(١) السابق رقم (٦٢٢) ورواه مسلم أيضًا فى الموضع السابق بعده برقم (٢٣٦٢) بنحوه من حديث رافع بن خديج.

(٢) تهذيب الآثار مسند طلحة والزبير (المفقود) ص (٣٣٢)، وانظ حول هذه المسألة - الشفا للقاضى عياض (٢/ ٢٠٩ وما بعدها - بشرح القاري) - شرح صحيح مسلم (١٥/ ١٦٩-١٧٠)، حجية السنة (١٤٣-١٤٥).

المعاش على مقتضى الطبيعة البشرية. وأما الآية فالمراد بها أن النبى ﷺ لا يبلغ عن الله تعالى إلا شيئا أوحى إليه[١]، والمراد بها القرآن خاصة كما هو اختيار ابن جرير[٢].

وقد استدل ابن جرير بهذا الحديث أيضا على الإبانة عن خطأ قول من يقول: إن الأنبياء قد كانت علمت كل ما بالخلق إليه الحاجة فى أمر الدين والدنيا[٣]، وهو قول ينسب إلى الشيعة[٤].

والواقع أن الجدل حول هذا الحديث قديم جديد[٥]، كما يقال. ولئن كان ابن جرير مَعْنِيًّا على من لم يقبل هذا الحديث، بناءً على ما ظنه من عموم الوحى لأمور المعاش والصناعات فضعف هذا الحديث من أجل ظنه ذلك، فما كان عساه يقول لو سمع - كما سمعنا فى زماننا - من رام بتحريف هذا الحديث إضلال الناس عن الحكم بشرع رب العالمين، وهو مقتضى إيمانهم: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥].

ولئن ظن بعض القُدامى - خطأ - أن الوحى ومقتضى الرسالة يشمل حتى دقائق المعاش وأمور الصناعات، فلقد تجاهل الجدد أن سياسة الناس بشرع رب

---

(١) انظر أضواء البيان للشنقيطى (٧/ ٧٠٢). وقارن: القرطبى (١٧/ ٨٤-٨٥).

(٢) التفسير (٢٧/ ٤٢) ط دار الفكر، وانظر: التسهيل لابن جزى (٦٦٥).

(٣) تهذيب الآثار (٣٣٢).

(٤) انظر: شرح الشفا للقارى (٢/ ٢٠٩).

(٥) ومن ذلك القديم ما نقل من تخطئة الغزالي، ومن قبله أبو حامد الإسفرائينى وابن سريج من أئمة الشافعية، للنبى ﷺ فى هذه الحادثة (؟!) انظر: جلاء العينين للألوسى (٤٩٣-٤٩٤) مع أن قول النبى ﷺ لم يكن خبرًا، بل ظنًا ظنه ﷺ، ثم هو لم ينههم عن التلقيح، لكنهم غلطوا فى فهم مراده. انظر شرح صحيح مسلم (١٥/ ١٧٠)، مجموع الفتاوى (١٨/ ١٢).

العالمين هى من وظائف النبوة العظيمة: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾﴾ [النساء: ١٠٥].

وقال النبي ﷺ: «**كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبى خلفه نبي، وإنه لا نبى بعدى..**»(١).

وما كان يمكن أن يفوه، من يفوه ويتنفخ، بهذا الهَرْف، لولا أنا فى أزمان ترؤس الرويبضة، والخلل فى الثوابت، والجدل حول البدهيات. ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.



(١) الحديث رواه البخارى - أحاديث الأنبياء رقم (٣٤٥٥)، مسلم - الإمارة (١٨٤٢) من حديث أبى هريرة.

الفصل الثاني

مسائل الإيمان

المبحث الأول

حقيقة الإيمان

ثمة نصوص كثيرة تدل على أن إيمان القلب هو أصل الإيمان، نحو قول الله تعالى:

﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]. وقوله تعالى: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقول النبى ﷺ فى التثريب على من يؤذون المؤمنين: «**يا معشر من آمن بلسانه، ولم يدخل الإيمان فى قلبه، لا تؤذوا المسلمين**»[(١)] الحديث. وقوله ﷺ: «**ألا إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهى القلب**»[(٢)].

ونصوص أخرى، وهى كثيرة أيضا، قد دلت على وجوب «الإيمان باللسان»، وأن ذلك الإيمان القلبى يبقى لا حكم له حتى يظهر إقرارًا باللسان: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٣٦]، «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها**

---

(١) رواه الإمام أحمد فى المسند (٤/ ٤٢١) وأبو داود، رقم (٤٨٥٩-عون المعبود) من حديث أبى برزة الأسلمى. ورواه الترمذى أيضا وحَسَّنَه، رقم (٢١٠١-تحفة الأحوذى) من حديث ابن عمر. وصححه الألبانى فى صحيح الجامع، رقم (٧٩٨٤) والذى بعده.

(٢) هذه الجملة هى آخر حديث النعمان بن بشير المعروف «الحلالُ بيّن..»، والحديث فى البخارى (٥٢) ومسلم (١٥٩٩) وغيرهما. وانظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب (١/ ١٩٧-٢٠١).

عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله»[١].

وطائفة ثالثة من النصوص، هى أعظمُ من الأولين، تدل على أن الإيمان، بشرط العمل الصالح، أو العملَ الصالحَ، بشرط الإيمان، هو الإيمان المرضي عند الله، الذى هو مفتاح نجاة العبد وفوزه[٢]؛ وهو العروة الوثقى، لا انفصام لها[٣]، وهو الشجرة الطيبة؛ ثابتة الأصل، دائمة الأُكُل[٤]، ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلْعُلَىٰ ﴿٧٥﴾﴾ [طه: ٧٥] وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾﴾ [طه: ١١٢]، وقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [البقرة: ٢٥].

فأما أهل السنة فآمنوا بذلك كله، وأجمعوا على أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص[٥] ومرادهم بالقول: قول القلب، وهو تصديقه، وقول اللسان،

---

(١) الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة وغيره، وحكم السيوطى بتواتره فى الأزهار المتناثرة، رقم (٤)، وانظر المجلد الأول من السلسلة الصحيحة للألبانى، الأرقام (٤٠٧-٤١٠).

(٢) انظر: تحقيق كلمة الإخلاص، لابن رجب ص (١٣) وما بعدها، تحقيق الألباني.

(٣) كما فى قول الله عز وجل: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ﴾ [البقرة: من الآية ٢٥٦].
انظر: تفسير الطبرى (٥/ ٤٢١) ط شاكر، وابن كثير: (١/ ٣١١)، وانظر هذا المعنى فيما ننقله بعدُ عن الأوزاعى.

(٤) كما فى قول الله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾﴾ (ابراهيم: ٢٤-٢٥) انظر: الطبرى (١٦/ ٥٦٦ ومابعدها) ط شاكر، وأيضا: تعظيم قدر الصلاة، للمروزي (٢/ ٧٠٣) وما بعدها.

(٥) نقل هذا الإجماع جمع من أئمة أهل السنة. انظر: شرح أصول أهل السنة للالكائى (١/ ١٦٦، ١٧٦) (٥/ ٨٨٩)، الشريعة للآجرى (١/ ٢٧٤وما بعدها)، الإيمان لابن تيمية =

وبالعمل: عمل القلب: محبته وخشيته. . ، وعمل الجوارح[(١)].

ومن أجل ذلك ربما عبر بعضهم عن الإيمان بأنه: قول وعمل ونية، كما قال الإمام الشافعى رضي الله عنه «وكان الإجماع من الصحابة والتابعين ممن أدركناهم: أن الإيمان قول وعمل ونية، لا يجزى واحد من الثلاثة إلا بالآخر»[(٢)].

وإذا كان ذلك هو مذهبَ أهل السنة، لا اختلاف عليهم فى نقله، فلقد شاركهم فى إدخال العمل، عمل القلب والجوارح، مع تصديق القلب وإقراره، فى حقيقة الإيمان، كلٌ من الخوارج والمعتزلة[(٣)]. لكن مع اختلاف حقيقى بين مذهب أهل السنة، ومذهبى الخوارج والمعتزلة، واختلاف - أيضا - وإن يكن لفظيا فى حقيقته - بين المعتزلة والخوارج. وسوف يضح ذلك فى مسألتى زيادة الإيمان ونقصانه، وحكم مرتكب الكبيرة إن شاء الله.

ثم توزعت الفرق ثلاثة الأركان:

فمن قائل: إنما الإيمان إيمان القلب، لا قول اللسان، ولا عمل الجوارح. ثم افترق هؤلاء أيضا (!!): فالجهم ومن وافقه يرون أن إيمان القلب هو المعرفة فقط، وإن لم يكن هناك قول ولا عمل، لا ظاهر ولا باطن[(٤)].

= (٢٩٢ وما بعدها)، تفسير ابن كثير (١/ ٤٠-٤١).

(١) انظر: الإيمان، لابن تيمية (١٦٣)، وأيضًا: ظاهرة الإرجاء فى الفكر الإسلامي، لسفر الحوالى (١/ ٢٢١وما بعدها).

(٢) انظر نص الشافعى عند: اللالكائى(٥/ ٨٨٦-٨٨٧) وابن تيمية فى الإيمان (١٩٧) والفتاوى (٧/ ٥١١)، وابن القيم فى زاد المعاد (٣/ ٦٠٧).

(٣) انظر، شرح الأصول الخمسة (٧٠٧) وما بعدها، المنية والأمل (٦)، وأيضا: الفِصَل (٣/ ١٠٦)، شرح المقاصد - للتفتازانى - (٥/ ١٧٩).

(٤) انظر: الإيمان لأبى عبيد (٥٠، ٣١)، مقالات الإسلاميين (١/ ٢١٣-٢١٤). وقارن: طبقات الشافعية، لابن السبكى (١/ ٩٦) حيث يقول: إنه لا يُدْرَى مذهبُ الجهم فى عمل الجوارح. وانظر أيضا: نشأة الفكر (١/ ٣٤٤-٣٤٦).

وأما الأشعرى - فى أشهر قوليه[١] - وجمهورُ أصحابه[٢] والماتريدى وبعض الأحناف[٣]، فيرون أن إيمان القلب هو التصديق، وليس مجرد المعرفة. إلا أن إخراج جنس العمل، حتى عمل القلب، وجنس القول، حتى الشهادتين، من حقيقة الإيمان[٤]، وتفسير التصديق - بأنه: قول النفس[٥] - يعنى: المعنى القائم بالنفس - كما هو أحد قولى الأشعرى، كل ذلك عاد بالمذهب فى حقيقته إلى قول الجهم، حتى إن الأشعرى نفسه فسر التصديق - فى قوله الثانى - بأنه: المعرفة. ولهذا اعتبر ابنُ حزم وغيره مقالة الجهم والأشعرى - فى معنى الإيمان - مقالة واحدة، وذكر التفتازانى مذهب الجهم، ثم قال: «وقد يميل إليه الأشعرى»[٦].

وأما آخرون فقالوا: إنما الإيمان إيمان اللسان، وهو نطقه بالشهادتين، ولا عبرة بما وقر فى القلب أو عملته الجوارح. وهذه هى مقالة ابن كرَّام الوحيدة - فيما

---

(١) انظر: اللمع (١٢٣)، وهو قوله فى الموجز، كما ذكر ابن تيمية، فى الفتاوى (٧/ ٥٥٠). وقوله الثانى موافق لأهل الحديث، أنه: قول وعمل، كما فى الإبانة (٢٧)، والمقالات (١/ ٣٤٧، ٣٥٠)، وانظر فتاوى ابن تيمية (٧/ ٥٠٩).

(٢) انظر: الإنصاف، للباقلانى (٥٥-٥٧)، المحصل للرازى (٢٣٧)، المواقف للإيجى (٣٨٤).

(٣) انظر: التوحيد للماتريدى (٣٧٣) وما بعدها، خاصة (٣٧٨-٣٨٠)، شرح الفقه الأكبر، للقارى: (٨٦).

(٤) انظر: الإنصاف، للباقلانى (٢٢)، قواعد العقائد، للغزالى - ضمن الإحياء - (١/ ١١٨)، العز ابن عبد السلام: معنى الإيمان والإسلام (٩-١١) وانظر أيضا: شرح الجوهرة للبيجورى (٤٨-٥٠، ٥٦)، نظم الفرائد، لشيخ زاده (٥٠).

(٥) انظر: الإرشاد للجوينى (٣٣٤)، وانظر قولى الأشعرى فى معنى التصديق عند الشهرستانى فى نهاية الإقدام (٤٧٢) ابن تيمية فى: الإيمان (١٤٠)، وابن السبكى فى الطبقات (١/ ٩٧).

(٦) شرح المقاصد (٥/ ١٧٧)، وانظر: الفِصَل (٣/ ١٠٥-١٠٦)، الإيمان لابن تيمية (١٣٩، ١١٥وما بعدها)، وأيضا: ظاهرة الإرجاء (٢/ ٤١١-٤١٢).

يرى ابن تيمية - التى ابتدعها، وانفرد بها، وأما سائر أقواله فنقلت عمن قبله[١].

وقال آخرون: إن الإيمان هو تصديق القلب، وقول اللسان، وأما عمل الجوارح - وإن يكن مأمورا به العبد - فليس من حقيقة الإيمان فى شىء. وهى مقالة الإمام أبى حنيفة، وجمهور أصحابه، وهى أيضا مقالة ابن كُلاب وغيره، وهم المعروفون - فى هذا الباب - بـ «مرجئة الفقهاء»[٢].

رأى الطبرى:

يُجْمِل ابنُ جرير قوله فى بيان حقيقة الإيمان فى رسالته «صريح السنة» بأن «الصواب فيه قول من قال: هو قول وعمل..»[٣]، وهو الأمر الذى نجده فيما بين أيدينا من مؤلفاته الأخرى، وهو كذلك الذى حكاه عنه من نقل مذهبه[٤].

ومراده بأنه قول وعمل، هو ما سبق من مراد أهل السنة به، وأن ذلك يشمل أصل الإيمان الباطن فى القلب، وظاهره على اللسان والجوارح. ولذلك فهو يقول فى عبارة أخرى - مجملةٍ أيضا -: «.. إذ كان الإيمان عندنا معرفة وقولا

---

(١) انظر: الإيمان لابن تيمية (٣٧٠)، وانظر أيضا حول ابن كرَّام ومقالته: مقالات الأشعرى (١/ ٢٢٣)، مسائل الإيمان، لأبى يعلى (١٥٩-١٦١)، أصول الدين للبغدادى (٢٥٠-٢٥١)، وميزان الاعتدال للذهبى (٥/ ١٤٦).

(٢) انظر: الفقه الأكبر المنسوب لأبى حنيفة (٨٥) وما بعدها - مع شرح القارى، نظم الفرائد (٤٩). وانظر أيضا: مقالات الأشعرى (١/ ٢١٩-٢٢١)، الإيمان الأوسط لابن تيمية، ضمن الفتاوى (٧/ ٥٠٨)، ظاهرة الإرجاء (٢/ ٣٧١) وما بعدها.

(٣) صريح السنة ص (٢٥).

(٤) انظر: شرح أصول أهل السنة للالكائى (٢/ ١٨٥)، اعتقاد السلف، للصابونى - ضمن المنيرية -(١/ ١٢٣)، الإيمان لابن تيمية (٣٣٣).

وعملا . . »[١].

ويعتمد ابن جرير فى تقرير مُعتَقَدِهِ فى ذلك، على أدلة من الكتاب والسنة وأقوال السلف، من الصحابة فمن بعدهم، والنظر الصحيح.

فأما دليله القرآنى فهى الآيات التى تدل على أن الإيمان المطلق إنما يستحقه صاحبه بالأتيان بالعمل الظاهر، مع العمل الباطن. وقد ذكر من ذلك فى تهذيب الآثار قول الله، تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٤﴾﴾ [الأنفال: ٢-٤]. قال: «فأخبر الله جل ثناؤه أن المؤمن إنما هو من كانت هذه الصفة صفته، دون من قال ولم يعمل، ولكنه ضيع ما أُمِر به وفرط»[٢].

وأما من السنة، فاستدل بالنصوص التى جاءت فى ذم «المرجئة»، وبيان سوء مذهبهم، مثل ما رواه عن ابن عباس عن النبى ﷺ أنه قال: «**صنفان من أمتى ليس لهما فى الإسلام نصيب، المرجئة والقدرية**»[٣]، وما شاكل ذلك من الأحاديث. وبعد أن ذكر الخلاف فى تفسير «المرجئة»، قال:

«والصواب من القول فى المعنى الذى من أجله سُمِّيت المرجئة «مرجئة» أن يقال: إن الإرجاء معناه ما بينا من قبل، من تأخير الشيء، فمؤخر أمر على وعثمان رضى الله عنهما إلى ربهما، وتارك ولايتهما والبراءة منهما، فهو مرجئ. ومؤخر العمل والطاعة عن الإيمان، مرجئهما عنه، فهو مرجئ. **غير أن**

---

(١) تهذيب الآثار مسند ابن عباس (٢/ ٦٦٦، ٦٥١)، وانظر: التبصير ص (١٩٠).

(٢) السابق (٢/ ٦٨٢-٦٨٣). وانظر تفسير الطبرى لهذه الآيات (١٣/ ٣٨٥-٣٨٩) وأيضا: الإيمان لأبى عبيد ص (١٨) وقارن الكشاف للزمخشرى (٢/ ١٩٥-١٩٦).

(٣) السابق (٢/ ٦٥٣) وانظر الروايات التى أوردها عقبه.

الأغلب من استعمال أهل المعرفة بمذاهب المختلفين فى الديانات فى دهرنا هذا، هذا الاسمَ، فيمن كان من قوله: «الإيمان قول بلا عمل»، وفيمن كان مذهبه أن الشرائع ليست من الإيمان، وأن الإيمان إنما هو التصديق بالقول دون العمل المصدق بوجوبه»[١].

وقد استدل أيضا - طَيَّ شرحه للحديث السابق - بنصوص أخرى تصرح بأن «الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وتصديق بالعمل». وأن الإيمان قول وعمل، ولا يستقيم هذا إلا بهذا، ولا هذا إلا بهذا»[٢].

بيد أن هذه النصوص وإن كانت صريحة فيما ذهب إليه ابن جرير، فليس فيها من الصحيح شيء، ولا ما يقاربه، بل هى إما أحاديث موضوعة، أو شديدة الضعف وصنعة المذهب بادية عليها؛ ولذا قال الموصلى: «لا يصح فى هذا الباب شيء عن رسول الله ﷺ»[٣].

ولعله، لما ذكرنا من ضعفها، أعرض ابنُ جرير عن الاعتماد عليها فى رسالته صريح السنة، وبنى استدلاله هناك على أنَّ ذلك هو المأثور عن السلف. قال: «وأما القول فى الإيمان هل هو قول وعمل، وهل يزيد وينقص أم لا زيادة فيه ولا نقصان، فإن الصواب فيه قول من قال: هو قول وعمل، يزيد وينقص. وبه جاء الخبر عن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ وعليه مضى أهل الدين والفضل. ثم روى أثرا فى زيادته ونقصانه، ثم قال بعده:

---

(١) تهذيب الآثار مسند ابن عباس (٢/ ٦٦١)، وقارن: الملل والنحل (١/ ١٣٩).

(٢) السابق (٢/ ٦٨٣-٦٨٤).

(٣) المغنى عن الحفظ والكتاب ص (٢٥-جُنَّة المرتاب). وانظر حول هذه الأحاديث: تهذيب سنن أبى داود، لابن القيم (٧/ ٥٩)، الفوائد المجموعة للشوكانى (٤٥٢-٤٥٤)، السلسلة الضعيفة للألبانى، أرقام (٢٢٤٥، ٦٦٢، ٤٦٤-٢٢٧١، ٢٢٤٧) وضعيف الجامع، له (٣٤٩٦ ٣٤٩٨).

«حدثنا على بن سهل الرملى، حدثنا الوليد بن مسلم، قال: سمعت الأوزاعى ومالك بن أنس وسعيد بن عبد العزيز، رحمهم الله، ينكرون قول من يقول: إن الإيمان إقرار بلا عمل، ويقولون: لا إيمان إلا بعمل، ولا عمل إلا بإيمان»[١].

وأما احتجاجه النظرى على مذهبه، فهو قائم على أن الإيمان فى لغة العرب معناه التصديق، وهذا محل اتفاق بين ابن جرير وخصومه - المرجئة - وربما كان محل اتفاق من جميع الناس[٢]، ثم هو كذلك عمدة من أخرج العمل من مسمى الإيمان[٣]. بيد أن ابن جرير، وإن وافقهم على أن الإيمان معناه التصديق، فهو يخالفهم فى إخراج العمل من حقيقة ذلك التصديق، ويرى أن التصديق - من حيثُ اللغةُ - يعم تصديق القلب: معرفةً وعَقْدا، وتصديق اللسان: إقرارا ونطقًا، وتصديق الجوارح: انقيادًا وعملا، ليعود ابن جرير بمفهوم التصديق - من حيث اللغة أيضًا - إلى مفهوم أهل السنة للإيمان، واعتبارهم ثلاثة الأركان فيه[٤].

ومن ثَمَّ فهو يقول بعد ما ذكر بعض أدلته على مذهبه من الكتاب والسنة: «وأما من حيث النظر، مما[٥] لا يدفع صحَّتَهُ ذو فطرة صحيحة، وذلك

---

(١) صريح السنة ص (٢٥).

(٢) يقول الإمام الأزهرى: «واتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن الإيمان معناه التصديق». ا.هـ تهذيب اللغة (١٥/ ٥١٣). وقارن: الإيمان لابن تيمية (٢٧٤) وما بعدها، حيث ينكر الترادف بين الإيمان والتصديق.

(٣) انظر: مسائل الإيمان لأبى يعلى (٢٤٩)، الفصل لابن حزم (٣/ ١٠٦)، الإيمان لابن تيمية ص (١١٥ وما بعدها)، شرح المقاصد (٥/ ١٨٣-١٨٤).

(٤) وقريب مس ذلك قول الراغب: «والإيمان يُستَعمل تارة اسما للشريعة التى جاء بها محمد، ﷺ. وتارة يستعمل على سبيل المدح، ويراد به إذعان النفس للحق على سبيل التصديق، وذلك باجتماع ثلاثة أشياء: تحقيق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بحسب الجوارح» ا.هـ المفردات (٢٦) وانظر ص (٢٧٧) من نفس المصدر.

(٥) كذا فى الأصل، ولعل الصواب فما - بالفاء -.

الشهادة لقول قائلٍ قال قولا ، أو وعد عِدةً ، ثم أنجز وعده ، وحقق بالفعل قوله : صَدَّق فلانُ قوله بفعلِه. ولا يدفع ذو معرفة بكلام العرب صحة القول بأن الإيمان التصديق ، فإذا كان الإيمان فى كلامها التصديق ، والتصديق يكون بالقلب واللسان والجوارح ، وكان تصديق القلب العزمَ والإذعان ، وتصديق اللسان الإقرار ، وتصديق الجوارح السعى والعمل ، كان المعنى الذى به يستحق العبد المدحَ والولاية من المؤمنين ، هو إتيانه بهذه المعانى الثلاثة»[1].

وإذا كان المعنى الثالث تصديق الجوارح هو أصل الخلاف بين أهل السنة ، والمعتزلة والخوارج ، من جانب ، وفرق المرجئة جميعها من جانب آخر ، فإن عناية ابن جرير بهذا المعنى من معانى الصدق ، وبيان منزلته من تحقيق الإيمان وتصحيحه ، كل ذلك يظهر فى تناوله لبعض الآيات التى تعرض لوصف المؤمنين بالصدق.

ومن ذلك ما جاء فى تفسيره لآية : ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ الآية [البقرة: ١٧٧]. قال: «يعنى تعالى ذكره بقوله : ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟﴾ ، من آمن بالله واليوم الآخر ، ونعتهم النعت الذى نعتهم به فى هذه الآية. يقول: فمن فعل هذه الأشياء ، فهم الذين صدقوا الله فى إيمانهم ، وحققوا قولهم بأفعالهم ، لا من ولّى وجهه قبل المشرق والمغرب ، وهو يخالف الله فى أمره ، وينقض عهده وميثاقه ، ويكتم الناسَ بيان ما أمره الله ببيانه ، ويكذب رسله. . وبمثل الذى قلنا فى قوله : ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟﴾ ، كان الربيع بن أنس يقول؛ حُدِّثتُ عن عمار بن الحسن ، قال: حدثنا ابن أبى جعفر عن أبيه ، عن الربيع : ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟﴾ ، قال: فتكلموا بكلام الإيمان ، فكانت حقيقته العمل ، صدقوا الله. قال: وكان الحسن يقول: هذا كلام الإيمان

---

(١) تهذيب الآثار مسند عمر (٢/ ٦٨٥)، وانظر: التبصير (١٩٠-١٩٣)، وأيضا: التفسير (١/ ٢٣٥)، (٣/ ١٦٩)، (٧/ ٤٨٢) ط شاكر.

وحقيقته العمل، فإن لم يكن مع القول عمل، فلا شيء»[(١)].

وفى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [التوبة: ١١٩] يقول: «مع الصادقين: فى الجنة، يعنى: مع من صدق اللهَ الإيمانَ به، فحقق قوله بفعله، **ولم يكن من أهل النفاق فيه الذين يكذب قيلَهم فعْلُهم**..»[(٢)].

وما ذكره فى الآية الثانية من أن أهل النفاق يكذبُ فِعْلهم قولهم، يشبه ما رواه فى تهذيب الآثار «عن حذيفة رضي الله عنه أنه قيل له: من المنافق؟ قال: الذى يتكلم بالإسلام ولا يعمل به»[(٣)].

ويشهد لذلك المعنى الذى يقرره ابن جرير هنا - أعنى: دخول عمل الجوارح فى مفهوم التصديق - زيادة على ما ذكرنا، قول النبى ﷺ: «والفرج يصدِّق ذلك أو يكذبه»[(٤)].

ويؤيده - كذلك - من حيث اللغةُ: أن أصل الصدق: قُوَّةٌ فى الشيء، قولا وغيَره[(٥)]؛ ومن ثم يُستعمل فى كل ما فيه تحقيق[(٦)]، ومنه: الصِّدِّيق - مثال:

(١) التفسير (٣/ ٣٥٦) ط شاكر، وإسناد أثر الربيع ضعيف: لم يصرح ابن جرير بشيخه فيه، وكذلك الراوى عن الربيع، وهو أبو جعفر الرازى، عيسى بن ماهان، صدوق سيء الحفظ، كما فى «التقريب» لابن حجر. والأثر رواه أيضا الآجرىّ فى الشريعة، رقم (٢٧٨) من طريق أبى جعفر الرازى، وانظر تعليق المحقق (١/ ٢٨٥).

(٢) التفسير (١٤/ ٥٥٨) وانظر أيضا: (٢١/ ١٤٥-١٤٨) ط الفكر.

(٣) تهذيب الآثار مسند عمر (٢/ ٦٤٢) ورواه أيضا: ابن بطة فى الإبانة الكبرى(١/ ٦٩٦، ٧٦٤) وفى إسناده ضعف.

(٤) رواه بطوله: البخارى - الاستئذان- ح (٦٢٤٣)، ومسلم القدر ح (٢٦٥٧) من حديث أبى هريرة رضي الله عنه.

(٥) انظر: المقاييس لابن فارس (٣/ ٣٣٩).

(٦) انظر: المفردات للراغب (٢٧٨).

الفِسِّيق -: الدائم التصديق، ويكون الذى يصدق قوله بالعمل[١] ومنه قول كُثَيِّر عزة، يمدح أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز:

وقُلتَ فَصَدَّقْتَ الذى قُلتَ بالذى عملتَ   فأضحى راضيا كل مُسْلِم[٢]

وفى ضوء ذلك يمكننا فهم مراد ابن جرير بتفسير الإيمان بالتصديق حيث يفسره بذلك[٣].

واعتبار «العمل» تصديقا لمعرفة القلب وتصديقه، وإقرار اللسان، الذى هو تصديقه، فكرة دائرة لدى علماء السنة، يُقرِّرُونها فى معرض بيان حقيقة الإيمان والرد على المرجئة[٤]. ومن ذلك قول الإمام الأوزاعى: «. . . وكان من مضى من سلفنا لا يفرقون بين الإيمان والعمل. . . فمن آمن بلسانه، وعرف بقلبه، وصدق بعمله، فتلك العروة الوثقى التى لا انفصام لها، ومن قال بلسانه ولم يعرف بقلبه ولم يصدقه بعمله، لم يقبل منه، وكان فى الآخرة من الخاسرين»[٥].

ثم يعود ابن جرير ليقرر أن العمل ركن فى الإيمان. وكما أن المعرفة و الإقرار

---

(١) الصحاح للجوهرى (٥/ ٢٠٧١) ونقله ابن منظور فى اللسان (٤/ ٢٤١٧).

(٢) البيت نقله المروزى، فى تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٧١٧) وبلفظ قريب عند ابن الجوزى، فى: مناقب عمر بن عبد العزيز (٣٣٢)، ونسباه لكثير.

(٣) انظر على سبيل المثال -: التفسير (١٣/ ٤٣٥) (١٤/ ١٦٧) (٢٨/ ١٩، ٦٤) ط الفكر.

(٤) ويُقَرَّرُ كذلك عند الحديث على حكم مرتكب الكبيرة. انظر: تهذيب الآثار (٢/ ٦٤٣، ٦٥٠).

(٥) رواه عنه ابن بطة فى «الإبانة «(١/ ٢/ ٨٠٧)، واللالكائى (٥/ ٨٨٦)، وانظر حول هذه الفكرة: الإيمان لأبى عبيد (١٩، ٢٨-٢٩)، الشريعة للآجرى (١/ ٢٧٥)، وانظر أيضا: الصارم المسلول لابن تيمية ص (٥٢٤-٥٢٥)، كتاب الصلاة وحكم تاركها لابن القيم (٤٤-٤٥)، ظاهرة الإرجاء (١/ ٣٢٠-٣٢٦). وانظر حول مسالك العلماء فى الجواب عن احتجاج المرجئة باللغة: تعظيم قدر الصلاة للمروزى (٢/ ٧١٦) وما بعدها الإيمان لابن تيمية ص (١١٦ وما بعدها، ٢٧٤ وما بعدها).

ركنان و«لا خلاف بين الجميع أنه لو أقر، وعمل على غير علم منه ومعرفة بربه، أنه لا يستحق اسم «مؤمن». وأنه لو عرف وعلم وجحد بلسانه، وكذَّب وأنكر ما عرف من توحيد ربه، أنه غير مستحق اسم «مؤمن» فينبغى أن يكون «كذلك غير مستحق ذلك بالإطلاق، العارف المُقِرُّ غير العامل، إذ كان ذلك أحد معانى الإيمان التى بوجود جميعها فى الإنسان يستحق اسم «مؤمن»، بالإطلاق»[١].

ويرد ابن جرير على من يرى أن الإيمان هو التصديق، والتصديق إنما يكون بالقول، ويتعلق فى ذلك بأن ذلك هو معناه فى اللغة، ويخرج - من أجل ذلك - العمل عن حقيقة الإيمان - يرد ذلك ردا جدليا، يلزم مخالفه فيه إما الحكم بالإيمان «لكل من لا يعرف ربه بقلبه، ولكل من اعتقد بقلبه أن الله ثالث ثلاثة» إذا كان مقرا بلسانه بالإيمان، «وذلك خلاف نص حكم الله فى خلقه»[٢]. وإما أن يقول: «بل هو غير مؤمن حتى يصدق بالقول ما هو معتقد حقيقةً بقلبه» وحينئذ يترك قوله، ويخالف ما ادعاه من أن الإيمان هو التصديق بالقول والإقرار باللسان فقط، وحينئذ - أيضا - يقال له: «فإذا كان التصديق بالقلب ومعرفة الرب به، من الإيمان الذى لا يستحق أحد عندك اسم الإيمان إلا بإتيانه بهما، فما أنكرت أن يكون العمل بسائر الجوارح الذى هو لله طاعة، من معانى الإيمان التى لا يستحق أحد التسمية بأنه مؤمن، إلا بإتيانه به، مع التصديق باللسان، والمعرفة بالقلب؟ وهل بينك وبين من قال: إنما الإيمان الإقرار باللسان والعمل بالجوارح، دون المعرفة بالقلب، أو قال: إنه العمل بالجوارح والمعرفة بالقلب، دون الإقرار باللسان، فرق؟ فلن يقول فى شىء من ذلك قولا، إلا ألزم فى الآخر مثله»[٣].

---

(١) تهذيب الآثار (٢/ ٦٨٥-٦٨٦).

(٢) انظر قريبا من هذا المعنى عند ابن حزم فى الفصل (٣/ ١١١).

(٣) تهذيب الآثار (٢/ ٦٨٦-٦٨٧).

وهذا الإلزام من ابن جرير قائم على إبطال الأصل الذى اشتركت فيه سائر الطوائف المفارقة لأهل السنة فى مفهوم الإيمان، وهو قولهم: إن الإيمان شىء واحد لا يزيد ولا ينقص ولا يتبعض[١].

وقد سبقه بعض أئمة السنة، كالإمام أحمد وأبى ثور، إلى هذا المنهج فى رد هذا الأصل، وإلزام المخالفين. قال الإمام أحمد: «. . . من زعم أن الإيمان الإقرار، فما يقول فى المعرفة؟ هل يحتاج إلى المعرفة مع الإقرار؟ وهل يحتاج أن يكون مصدقا بما أقر؟ - وفى رواية: وهل يحتاج أن يكون مصدقا بما عرف؟ - فإن زعم أنه يحتاج إلى المعرفة مع الإقرار، فقد زعم أنه من شيئين، وإن زعم أنه يحتاج أن يكون مقرا ومصدقا بما عرف، فهو من ثلاثة أشياء.

فإن جحد وقال: لا يحتاج إلى المعرفة والتصديق، فقد قال قولا عظيما، ولا أحسب أحدا يدفع المعرفة، قال المروزى: ولا أحسب أحدا يدفع المعرفة والتصديق، فكذلك العمل مع هذه الأشياء»[٢].

ويبدو أن ابن جرير إنما يتوجه بالجدل هنا إلى من يرى أن الإيمان هو الإقرار، بشرط المعرفة، كما هو قول ابن كُلَّاب، أو من يرى الإيمان هو الإقرار والمعرفة معا، وهم مرجئة الفقهاء[٣].

---

(١) انظر: الإيمان الأوسط لابن تيمية ضمن الفتاوى (٧/ ٥١٠)، وانظر أيضا: ظاهرة الإرجاء (٢/ ٤٠٢)، وما يأتى حول زيادة الإيمان ونقصانه.

(٢) الرسائل والمسائل المروية عن الإمام أحمد فى العقيدة، لعبد الإله الأحمدى (١/ ٦٨) وعزاه إلى السنة للخلال (ق:١٠٨)، ونقله أيضا أبويعلى فى كتاب: مسائل الإيمان ص (١٥٤-١٥٥) وعزاه محققه إلى كتاب الإيمان للإمام أحمد مخطوط (ق ١٠٤ ب)، وانظر كلام أبى ثور عند اللالكائى (٤/ ٨٤٩-٨٥١)، وانظر تعليق ابن تيمية على كلام أحمد وأبى ثور فى: الإيمان (٣٧١) وما بعدها.

(٣) انظر ما حكاه البغدادى عن ابن كلاب وأبى حنيفة فى: أصول الدين (٢٤٩)، وانظر أيضا: الإيمان الأوسط ضمن فتاوى ابن تيمية (٧/ ٥٠٨).

وأما ابنُ كرام ومن تحذَّاه فى حصر الإيمان فى القول فقط، ولو مجردًا عن المعرفة، وكذا الجهم وغيره من أصحاب المقالات الشاذة، فلم يعرج ابن جرير على حكاية مقالاتهم أو ردها، إذ كان ذلك خارجا عن مقصود الكتاب - تهذيب الآثار - الذى يُعنَى فقط بالأثر وما دار حوله. يقول:

«وأما الذين قالوا: إن الإقرار والعمل هو الإيمان، دون المعرفة بالقلب[١]، والذين قالوا: إن المعرفة بالقلب هى الإيمان، دون الإقرار باللسان والعمل بالجوارح، والذين قالوا: إن الإيمان هو الإقرار دون المعرفة والعمل، فإن للبيان عن خطأ قولهم كتابا يُفْرَدُ إن شاء الله، إذ كان كتابنا هذا مخصوصا بالبيان عن آثار رسول الله ﷺ على مذاهب السلف من أهل النقل، دون أقوال أهل الجدل، وكانت هذه المذاهب الثلاثة الأخر من مذاهب أهل الجدل»[٢].

وهذه الفكرة، أعنى: حصر خلاف أهل العلم فى مقالتين فقط، هما مقالة أهل السنة، ومقالة مرجئة الفقهاء، نجدها قبل ابن جرير أيضا عند أبى عبيد القاسم بن سلام (١٥٧-٢٢٤) فى كتابه «الإيمان»؛ حيث ذكر فى أوله «أن أهل العلم والعناية بالدين افترقوا فى هذا الأمر فرقتين: فقالت إحداهما: الإيمان بالإخلاص لله بالقلوب، وشهادة الألسنة، وعمل الجوارح، وقالت الفرقة الأخرى: بل الإيمان بالقلوب والألسنة، فأما الأعمال فإنما هى تقوى وبر

---

(١) هذه فرقة مجهولة، ولم أقف على تسميتها، وذكر صاحب ظاهرة الإرجاء (٢/ ٤٠٦) أن هذا قريب مما حكاه الأشعرى والشهرستانى عن غسَّان (الغسَّانية) ا.هـ، وهو وهم منه؛ فالذى نقله عامة أصحاب المقالات عن غسان أنَّ الإيمان هو الإقرار مع ما فى القلب؛ إما الإقرار والمعرفة على ما حكاه الشهرستانى والمقريزى، أو الإقرار مع المحبة والتعظيم وترك الاستكبار، كما حكاه الأشعرى وغيره. انظر: مقالات الإسلاميين(١/ ٢٢١) الفرق بين الفرق (٢٠٣) التبصير فى الدين (٩١) الملل والنحل (١/ ١٤١) الخطط (٢/ ٣٥٠).

(٢) تهذيب الآثار (٢/ ٦٨٧-٦٨٨).

وليست من الإيمان». ثم قال: «وإنا نظرنا فى اختلاف الطائفتين فوجدنا الكتاب والسنة يصدقان الطائفة التى جعلت الإيمان بالنية والقول والعمل جميعا، وينفيان ما قالت الأخرى»[١]. ثم قال بعد أن فرغ من الاستدلال لما اختاره ورد القول الآخر:

«قد ذكرنا ما كان من مفارقة القوم إيانا فى أن العمل من الإيمان. على أنهم، وإن كانوا لنا مفارقين، فقد ذهبوا إلى مذهب قد يقع الغلط فى مثله. ثم حدثت فرقة ثالثة شذت عن الطائفتين جميعا، ليست من أهل العلم ولا الدين؛ فقالوا: الإيمان معرفة بالقلوب بالله وحده، وإن لم يكن هناك قول ولا عمل!! وهذا منسلخ عندنا من قول أهل الملل الحنفية، لمعارضته لكلام الله ورسوله ﷺ بالرد والتكذيب»[٢].

على أننا لم نعدِم من ابن جرير - رغم موقفه هذا - إشارة إلى بعض هذه المقالات «الجدلية»، واستدلالا على بُطولها، على حد تعبيره. ومن ذلك ما جاء فى تأويل قول الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨﴾ [البقرة:٨]. قال:

«وأما تأويل قوله: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ ونفيُه عنهم جل ذكره اسم الإيمان، وقد أخبر عنهم أنهم قد قالوا بألسنتهم: آمنا بالله وباليوم الآخر، فإن ذلك من الله جل وعز، تكذيب لهم فيما أخبروا عن اعتقادهم من الإيمان والإقرار بالبعث، وإعلام منه نبيه ﷺ أن الذى يبدون له بأفواههم خلاف ما فى ضمائر قلوبهم، وضد ما فى عزائم نفوسهم.

وفى هذه الآية دلالة واضحة على بُطول ما زعمته الجهمية: من أن الإيمان هو

---

(١) كتاب الإيمان ومعالمه.. لأبى عبيد (٩-١٠).

(٢) السابق (٣١) وانظر أيضا آخر كتابه، ص (٤٩-٥١). وهذه الفكرة يلمح إليها كلام الإمام أبى ثور وأحمد المشار إليه آنفا، وانظر الإيمان لابن تيمية (٣٧٣).

التصديق بالقول، دون سائر المعانى غيره. وقد أخبر الله جل ثناؤه عن الذين ذكرهم فى كتابه من أهل النفاق، أنهم قالوا بألسنتهم: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾، ثم نفى عنهم أن يكونوا مؤمنين؛ إذ كان اعتقادُهم غيرَ مُصدِّقٍ قِيلهم ذلك»[١].

على أن نسبته ذلك القول إلى الجهمية وهم منه - فيما يبدو - وإنما هذه هى مقالة الكرامية التى سبق ذكرها، ولا خلاف فى نسبتها إليهم.

وبعد، فقد تلخص من ذلك المبحث أن ابن جرير يرى أن الإرجاء هو إخراج الشرائع - يعنى: عمل الجوارح - من مسمى الإيمان، وأن الإيمان هو التصديق بالقول دون العمل المصدق بوجوبه.

وتلخص لنا أيضا أن الذى يختاره ابن جرير من الخلاف حول معنى «الإيمان» أن الإيمان قول وعمل، وأن التصديق أعم من كونه بالقلب أو باللسان، أو بهما فقط؛ بل يشمل - معهما - تصديق الجوارح. وهذا المعنى هو الذى تتفق عليه نصوصه التى أشرنا إليها آنفا فى كتبه التى بين أيدينا، لاسيما حين يبحث تلك القضية من الوجهة الكلامية. لكن يبقى النظر - فى ضوء ذلك - فى عدة نصوص يفسر فيها ابن جرير الإيمان بالإقرار فقط[٢] أو بالتصديق والإقرار[٣].

فالإقرار هنا هو «الإذعان للحق، والاعتراف به»[٤]، وليس هو مجردَ «اعتراف بالحق» وإخبار به، وإن كان قد يرادبه ذلك أحيانا، وإنما هو - كذلك «إذعان» لذلك الحق، على وجه القبول والانقياد والطاعة، ولهذا يفسر الإيمان بالإقرار -

---

(١) التفسير (١/ ٢٧٢) ط شاكر، وانظر أيضا: (١/ ٣٨٣) من نفس الطبعة.

(٢) انظر: التفسير (١٤/ ١٥٨) ط شاكر، (٢٧/ ٢١٧) (٢٦/ ١١٦) (٣٠/ ١٣٧) ط الفكر.

(٣) انظر: السابق (١٢/ ٤٢) (١٤/ ١٧٤) (١٤/ ١٧٦) ط شاكر.

(٤) لسان العرب (٥/ ٣٥٨٢)، وانظر: فتاوى ابن تيمية (٧/ ٥٣٠-٥٣١)، ظاهرة الإرجاء (١/ ٢٣٤-٢٣٥).

وحده - ويعد ردَّه، أو نقضه بعد الالتزام به، نقضا لميثاق الله، وخروجا من دينه وطاعته[١] فلا بِدْعَ - مِن ثَمَّ - فى الاقتصار على «الإقرار» فى تفسير الإيمان، ولهذا قيل فى تعريف الإيمان: هو الإقرار والطمأنينة، واشتقاقه من الأمن الذى هو القرار والطمأنينة[٢].

وأما حيث يجمع بين التصديق والإقرار فى تفسير الإيمان، فمدلولهما جميعا حينئذ هو - فيما يبدو لنا - نفس مدلول كل كلمة منهما، حينما يجعلها بمفردها مرادفة للإيمان. وآيةُ ذلك أنه على حين يقرر أن الإيمان فى كلام العرب هو التصديق، كما سبق نقله عنه، يذكر فى بعض السياقات أن الإيمان، فى كلام العرب أيضا، هو التصديق والإقرار[٣]. ثم إنه ربما خص الإقرار بالقول، والتصديق بالعمل، فيكون تعبيره بالتصديق والإقرار، مرادفا للتعبير عن الإيمان بأنه قول وعمل.

ومن النصوص التى تدل على ذلك: ما جاء فى تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾﴾ [البقرة:٣]، قال: «ومعنى الإيمان عند العرب: التصديق، فيُدْعى المصدق بالشىء قولا، مؤمنا به، ويدعى المصدق قوله بفعله، مؤمنا.. وقد تدخل الخشية لله فى معنى الإيمان الذى هو تصديق القول بالفعل»، ثم قال: «والإيمان كلمة جامعةٌ الإقرارَ بالله وكتبه ورسله، وتصديقَ الإقرار بالفعل»[٤].

---

(١) انظر: تفسير الآيتين (٨٤، ٨٥) من سورة البقرة عند الطبرى (٢/ ٢٩٩) وما بعدها، خاصة (٢/ ٣١٤) وأيضا: تفسير الآيتين (٨١، ٨٢) من سورة آل عمران (٦/ ٥٥٠) وما بعدها، خاصة (٢/ ٥٦٢، ٥٦٠).

(٢) انظر: الصارم المسلول لابن تيمية ص(٥١٩)، وأيضا: فتاواه (٧/ ٥٣٠)، ومن ذلك ما نقله فى لسان العرب (١/ ١٤٢): قال النضر: وقالوا للخليل: ما الإيمان؟ قال: الطمأنينة». ا.هـ وانظر أيضا: التنبيه والرد للملطى، ص (٤٤).

(٣) انظر: التفسير (٩/ ٥٢٣-٥٢٤-٥٩٣-٥٩٤) ط شاكر.

(٤) السابق (١/ ٢٣٥) ط شاكر.

المبحث الثانى

تفاضل الإيمان، والاستثناء فيه

أولا: زيادة الإيمان ونقصانه:

دلت غيرُ آية فى كتاب الله تعالى، على زيادة الإيمان، وليس شيء يزيد إلا وهو ينقص، كما قال سفيان بن عيينة[(١)]. فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا..﴾ الآية [الأنفال: ٢]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤]، وأمثال ذلك من الآيات.

وأما الأحاديث فقد دل الكثير منها على هذا الأصل، مثل قوله ﷺ: «يخرج من النار من قال لا إله إلا الله، وفى قلبه وزن شَعيرةٍ من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفى قلبه وزن بُرَّةٍ من خير، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله، وفى قلبه وزن ذرةٍ من خير»[(٢)]. وقد بوَّب الإمام البخارى على هذا الحديث فى كتاب «الإيمان» من «صحيحه»: «باب زيادة الإيمان ونقصانه»[(٣)].

---

(١) روى ذلك عنه الآجُرّى فى الشريعة، رقم (٢٦٤)، وابن بطة فى الإبانة، رقم (١١٤٢)، وقال محقق الشريعة: «إسناده صحيح». ا. هـ، وانظر هذا المعنى عند الجيلانى فى الغنية (١/ ٦٢)، وابن حجر فى: فتح البارى (١/ ٦٢)، والبيجورى فى «شرح الجوهرة»، ص (٥٥).

(٢) رواه البخارى - كتاب الإيمان ح (٤٤)، مسلم كتاب الإيمان ح (٣٢٥-(١٩٣))، وغيرهما من حديث أنس رضي الله عنه. والمراد بقوله «من خير»: «من إيمان»، كما جاء مصرحا به فى رواية أخرى، علقها البخارى بصيغة الجزم عقب رواية الحديث، وانظر: فتح البارى (١/ ١٢٩).

(٣) انظر: صحيح البخارى، مع شرحه: فتح البارى (١/ ١٢٧)، وانظر أيضا: باب تفاضل =

وأما آثار الصحابة - رضى الله عنهم - فى ذلك فهى كثيرة جدا، مثل قول أبى هريرة رضي الله عنه: «الإيمان يزداد وينقص»[(١)]، وقول ابن مسعود رضي الله عنه فى دعائه: «اللهم زدنى إيمانا ويقينا وفقها»[(٢)]. قال ابن تيمية: «وقد ثبت لفظ الزيادة والنقصان فيه - يعنى: فى الإيمان - عن الصحابة، ولم يُعرَف فيه مخالف من الصحابة»[(٣)].

وأما التابعون فمن بعدهم من أهل السنة، فقد سبق أن حكينا إجماع أهل السنة على أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص[(٤)].

وأما سائر المخالفين لأهل السنة فى ذلك: المرجئة بفرقها من جانب، والمعتزلة والخوارج من جانب آخر، فمع بُعد ما بينهما، قد اجتمعوا على أن الإيمان شيء واحد، لا يزيد ولا ينقص، فإذا ذهب بعضه، ذهب كله. وهذا الذى اجتمعوا عليه، قد اعتبره ابنُ تيمية الأصل الذى تفرعت عنه البدعُ فى مسائل الإيمان[(٥)].

= أهل الإيمان (١/ ٩١)، وهذا المعنى يشير إليه البخارى فى غير موطن من كتاب الإيمان من صحيحه.

(١) رواه عنه عبد الله بن أحمد فى السنة (٧٥) والآجرى فى الشريعة (١/ ٢٦٠) وغيرهما. وقال محقق الشريعة: «إسناده لا بأس به».

(٢) رواه عبد الله بن أحمد فى السنة، ص (٩٧)والآجُرّى، رقم (٢٤٢)، وابن بطة، رقم (١١٣٢)، واللالكائى، رقم (١٧٠٤)، وقال ابن حجر فى «الفتح «(١/ ٦٣): (إسناده صحيح).

(٣) الإيمان لابن تيمية: ص (٢١١).

(٤) انظر ما مضى فى أول المبحث الأول، وانظر آثارًا أخرى عن السلف، واستدلالهم لذلك عند البخارى فى البابين المشار إليهما آنفا، وأول باب من كتاب الإيمان، مع شرحه فتح البارى (١/ ٦٠-٦٣)، وأيضا: الإيمان لأبى عبيد (٢٤-٢٦)، الإيمان لابن أبى شيبة (٤١).

(٥) الإيمان، لابن تيمية: (٢١٠)، وانظر أيضا: الإيمان الأوسط، ضمن الفتاوى، (٧/

=

فأما من قال: إن الإيمان هو التصديق - كما هو مذهب المرجئة، ومُخْتارُ الأشاعرة، على ما سبق - فعنده أن التصديق متى انخرم منه أدنى شىء بطل الإيمان[١]. وربما قالوا: التصديق عرض، والعرض لا تجوز عليه الزيادة والنقصان، وإنما الذى يزيد وينقص هى الأجسام[٢].

وهذا، وإن كان هو المشهور عند الأشاعرة[٣] واختاره من أئمتهم الباقلانى والجوينى، فقد رجح كثير من محققيهم أن نفس التصديق يقبل التفاوت؛ فيزيد وينقص[٤]. وهذا هو منصوص الأشعرى فى «الإبانة»، ونقل إجماع السلف عليه[٥].

وأما المعتزلة فقد حُكى عنهم أنهم ينفون زيادة الإيمان ونقصانه، كما ألمحنا إليه، وهو ظاهر على قولهم بزوال الإيمان عمن قارف كبيرة واحدة، على ما يأتى، إن شاء الله.

لكن يبقى أنهم موافقون للسلف على إدخال العمل فى مسمى الإيمان، وقد قال البغدادى: «كل من قال: إن الطاعات كلها من الإيمان، أثبت فيه الزيادة

=٥١٠) وما بعدها، ظاهرة الإرجاء (٢/ ٤٠١) وما بعدها، وقد صرح ابن أبى الخير باجتماع مَن عدا أهل السنة على ذلك. انظر: الانتصار فى الرد على المعتزلة، (٣/ ٧٦٣).

(١) انظر: الإنصاف للباقلانى (٥٧)، وانظر ايضا: المواقف للإيجى (٣٨٨)، نظم الفرائد (٥٢).

(٢) انظر: الحجة، للأصبهانى (١/ ٤٠٥)، مسائل الإيمان لأبى يعلى (٣٩٩)، وقارن: الإرشاد للجوينى (٣٣٦،٣٣٥).

(٣) انظر: طبقات الشافعية، لابن السبكى، (١/ ١٣١) وانظر أيضا: رسالة السجزى، (١٧٩).

(٤) انظر: طبقات الشافعية (١/ ١٣١-١٣٣)، المواقف (٣٨٨)، شرح الجوهرة (٥٦).

(٥) انظر: الإبانة، ص (٢٧)، رسالة أهل الثغر (٩٣).

والنقصان»[١]. وقد صرح غير واحد بنسبة القول بالزيادة والنقصان إلى المعتزلة. قال الرازى: «.. وعند المعتزلة، لما كان اسما لأداء العبادات، كان قابلا لهما»[٢]. وهذا - فى الواقع هو الذى يقرره القاضى عبد الجبار نفسُه، فيقول: «الكلام فى أن الإيمان هل يزيد وينقص»؟ قال: «وجملةُ ذلك أن المرجع بالإيمان إذا كان إلى أداء الفرائض منها والنوافل، واجتناب المُقبحات، فإن ذلك مما يدخله الزيادة والنقصان، بلا إشكال..»، ثم ذكر بعض النصوص الدالة على الزيادة والنقصان، والنصوص الدالة على دخول الأعمال فيه[٣].

---

(١) أصول الدين: (٢٥٢).

(٢) المحصل (٢٣٩)، وقد صرح بذلك أيضا: ابن حزم فى الفصل(٣/ ١٠٦)، وأبو يعلى فى مسائل الإيمان: (٣٨٣).

(٣) شرح الأصول: (٨٠٢)، وذكر أيضا فى «المختصر فى أصول الدين»، وجها آخر فى الزيادة والنقصان، وهو أنه قد يجب على مكلف ما لا يجب على الآخر. انظر: رسائل العدل والتوحيد (١/ ٢٤٧). وقد ظن بعض الباحثين - متأثرا بقول من نقل عدم الزيادة والنقصان عن المعتزلة - أن المعتزلة ينفون زيادة الإيمان ونقصانه بالطاعات والمعاصى. انظر تعليق الباحث سعود الخلف على مسائل الإيمان لأبى يعلى (٣٩٧-٣٩٩) وتعليقه أيضا على: الانتصار، لابن أبى الخير (٣/ ٧٦٤). ومع أنه وقف على نص القاضى فى «المختصر» وهو تقرير للزيادة والنقصان، ولو بوجهٍ ما، فإن موقفه هذا أداه إلى العبث بعبارة لأبى يعلى: «الإيمان هو الطاعات كلها وترك المنهيات، فتحصل الزيادة بوجودها، والنقصان بتركها، وهو قول المعتزلة»، فجعلها المحقق (!!): «وهو خلاف قول المعتزلة». واستظهر أن تكون كلمة «خلاف «سقطت من الناسخ!! انظر ص (٣٩٧). ومع أنه أيد صنيعه بأن أبا يعلى نفسه، قد نص فى كتاب آخر، وهو مختصر المعتمد ص (١٨٩)، على أن المعتزلة خالفوا أهل السنة «فى قولهم: لا يزيد ولا ينقص، لا ثوابه ولا نفسه»!! فإن نص أبى يعلى فى نفس الكتاب المحقق مسائل الإيمان ص (٣٨٣) على أن المعتزلة «وافقونا على أنه يزيد وينقص..»، وهو الموافق لما يصرحون به، يجعل هذا التصرف عبثا غير مقبول، واختلاف القول بين كتابين لمؤلف واحد أولى - بلا شك من تناقضه فى كتاب واحد، وربما فى ورقة واحدة من المخطوط أو ورقتين متتابعتين.

وكذلك يقرر الزمخشرى فى غير موطن من «كشّافه»: «زيادة الإيمان بزيادة العلم الحاصل بالوحى، والعمل به»[١]، ويشير أيضا إلى تفاوُت اليقين القلبى.

وإذا كان السلف يقررون زيادة اليقين القلبى ونقصانه، ويقررون، كذلك، زيادة جملة الإيمان، الذى هو هيئة مركبة من اليقين والقول والعمل، بزيادة العمل، الذى هو أحد أركان هذه الهيئة. فإن الفارق الحقيقى بين المذهبين يظهر فى معرفة حقيقة الإيمان المتبقى عند الشخص، من بَعْد ما نقصه بارتكاب ما ارتكب من الكبائر، هل بقى معه شىء، ولو مثقال ذرة، ينفعه فى النجاة من النار يومًا مَا، وإن عُذِّب فيها ما عُذِّب، كما هو قول أهل السنة؟! أم لم يبق معه شىء ينفعه فى النجاة من الخلود فى النار، كما تقول المعتزلة، وقبلهم الخوارج.

رأى الطبرى:

حكى ابن جرير فى «التبصير» الاختلاف فى زيادة الإيمان ونقصانه على ثلاثة أقوال: قول من يقول: الإيمان يزيد وينقص، وزيادته بالطاعة ونقصانه بالمعصية، وقول من يقول: يزيد ولا ينقص[٢]، وقول من يقول: لا يزيد ولا ينقص. ثم قال:

«والحق فى ذلك عندنا أن يقال: الإيمان يزيد وينقُص[٣]؛ لما وصفنا قبل من أنه معرفة وقول وعمل، وأن جميع فرائض الله، تعالى ذكره، التى فرضها على عباده من المعانى التى لا يكون العبد مستحقا اسم مؤمن بالإطلاق إلا بأدائها.

---

(١) الكشاف (٢/ ٣٢٤). وانظر أيضا: (١/ ٤٤٢،٣٠٩)، (٢/ ١٩٦)، (٤/ ٣٣٤) من نفس المصدر.

(٢) وهذا مروى عن الإمام مالك. والقول الثانى عنه أنه يزيد وينقص كالجمهور. انظر: شرح صحيح مسلم للنووى (١/ ٢٠٨).

(٣) فى المطبوع: وينتقص، والمثبت من المخطوط.

وإذا كان ذلك كذلك، وكان لاشك أن الناس متفاضلون فى الأعمال؛ مُقَصِّر، وآخر مقتصدٌ مجتهدٌ، ومن هو أشد منه اجتهادا، كان معلوما أن المقصر أنقص إيمانا من المقتصد، وأن المقتصد أزيد منه إيمانا، وأن المجتهد أزيد إيمانا من المقتصد والمقصر، وأنهما أنقص منه إيمانا؛ إذ كان جميع فرائض الله من الإيمان[١] كما قلنا من قبل»[٢].

وابن جرير يشير فى هذا النص إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾﴾ [فاطر: ٣٢]. وقد اختار فى تفسيرها أن المصطفين من عباده هم مؤمنو أمته، وأما الظالم لنفسه، فإن الأشبه بمعنى الآية عنده أن يكون من أهل الذنوب والمعاصى التى هى دون النفاق والشرك؛ لأن الله - تعالى - عم بدخول الجنة جميع الأصناف الثلاثة[٣].

وقد بنى ابن جرير اختياره فى هذه المسألة على مفهومه للإيمان؛ ولذا قال فى رد القولين الآخرين اللذين حكاهما فى المسألة: «وقد دللنا على خطأ قول من زعم أن الإيمان معرفة وإقرار، دون العمل، وعلى فساد قول الزاعم أنه المعرفة، دون الإقرار والعمل، وقول الزاعم أنه الإقرار دون المعرفة والعمل، بما أغنى عن تكراره فى هذا الموضع. وفى فساد ذلك القول، فسادُ علة الزاعمين أنه لا يجوز الزيادة والنقصان فى الإيمان، وصحة القول الذى اخترناه»[٤].

وأما فى «صريح السنة» فقد بنى قوله فى هذه المسألة على استدلال أثرى، يتبع فيه ابنُ جرير «أهل الدين والفضل»، ويحتج لصحته بآثار الصحابة. قال:

---

(١) من الإيمان: سقط المطبوع، وأثبتها من المخطوط.

(٢) التبصير (١٩٧-١٩٨).

(٣) انظر: التفسير (٢٢/ ١٣٦-١٣٧) ط الفكر.

(٤) التبصير (١٩٩).

«وأما القول فى الإيمان: هل هو قول وعمل، وهل يزيد وينقص، أم لا زيادة فيه ولا نقصان؟ فإن الصواب فيه قول من قال: هو قول وعمل، يزيد وينقص. وبه جاء الخبر عن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ وعليه مضى أهل الدين والفضل:

حدثنا محمد بن على بن الحسن بن شقيق، قال: سألنا أبا عبد الله أحمد بن حنبل، رحمه الله، عن الإيمان فى معنى الزيادة والنقصان، فقال: . . عن عمر بن حبيب[١]، قال: الإيمان يزيد وينقص. فقيل وما زيادته وما نقصانه؟ فقال: إذا ذكرنا الله فحمدناه وسبحناه[٢] فذلك زيادته، وإذا غفلنا وضيعنا، فذلك نقصانه»[٣].

وأما فى «التفسير»، وحيث يعرض للآيات التى تنصُّ على زيادة الإيمان، مِمَّا ألمحنا إلى بعضه آنفًا فإنه لم يُعرِّج على إثبات القضية من حيث الأصلُ، وتأييد اختياره بنصوص القرآن، وإنما تخطَّى ذلك ليقفَ قارئَه على مفهوم الزيادة والنقصان عنده.

ومن ذلك ما جاء فى تفسير قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ

(١) هو: عمر بن حبيب بن حُباشة، وقيل خُماشة، الخَطْمى الأنصارى، صحابى هو وأبوه يقال: إنه ممن بايع تحت الشجرة، وليس له رواية فى الكتب الستة. انظر: أُسْد الغابة لابن الأثير، (٤/ ٢٨٩-٢٩٠) تقريب التهذيب رقم (٥٢١٥).

(٢) فى طبعة الكويت: سبحانه، وهو خطأ، والتصويب من مخطوطة دار الكتب، وطبعة الهند.

(٣) صريح السنة، ص (٢٥) ط الكويت، وقد روى الأثر عبد الله بن أحمد، فى السنة (٧٥،٨١) وابن أبى شيبة فى الإيمان، رقم (١٤)، والآجرى فى الشريعة، رقم (٢٣٩،٢٤٠) وغيرهم. قال محقق الشريعة: «إسناده لا بأس به» ا.هـ، وانظر: تهذيب سنن أبى داود، لابن القيم (٧/ ٥٦-٥٧).

يَسْتَبْشِرُونَ ﴿١٢٤﴾﴾ [التوبة: ١٢٤]. قال:

«فإن قال قائل: أو ليس الإيمان فى كلام العرب، التصديق والإقرار؟

قيل: بلى!

فإن قيل: فكيف زادتهم هذه السورة تصديقًا وإقرارًا؟

قيل: زادتهم إيمانا حين نزلت، لأنها قبل أن تنزل السورة لم يكن لزمهم فرض الإقرار بها والعمل بعينها، إلا فى جملة إيمانهم بأن كل ما جاءهم به نبيهم، ﷺ، من عند الله، فَحَقٌّ. فلما أنزل الله السورة، لزمهم فرض الإقرار بأنها - بعينها من عند الله، ووجب عليهم فرض الإيمان بما فيها من أحكام الله وحدوده وفرائضه، فكان ذلك هو الزياده التى زادتهم نزول السورة حين نزلت، من الإيمان والتصديق بها»[(١)].

وليست هذه الزيادةُ التى أشار إليها ابنُ جرير هنا - زيادةُ التفصيل بعد الإجمال - هى المعنى الوحيد لزيادة الإيمان عنده، كما أنها ليست - كذلك المعنى الوحيدَ لها عند أهل السنة، حين يقررون تفاضُلَ الإيمان، وإن يكن ذلك أحد معانيها[(٢)]. إلا أن ما يذكره ابن جرير حينما يعرض لهذه الآيات فى تفسيره، هو «المعنى السياق» - إن صح التعبير - لهذه الزيادة. يعنى أن ذلك معناها فى هذا الموضع، وقد يكون لها معنىً، أو معان أخرى، فى سياقات مختلفة.

ومن هذه المعانى ما ذكره فى تفسير قول الله عز وجل: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا﴾ الآية [آل عمران: ١٧٣]: قال: «فزادهم ذلك.. يقينا إلى يقينهم، وتصديقا، لله ولوعده

---

(١) التفسير (١٤/ ٥٧٧) ط شاكر، وانظر نحوا من ذلك المعنى فى التفسير أيضا: (١٢/ ٣٨٥) ط شاكر، (٢٦/ ٧١) ط الفكر.

(٢) عرض ابن تيمية لزيادة الإيمان على ثمانية وجوه. انظر: الفتاوى (٧/ ٥٦٢-٥٧٤)، وأيضا الإيمان (٢١٩-٢٢٤).

ووعد رسوله، إلى تصديقهم. . »[١].

ومن ذلك أيضا، ما ذكره فى النص السابق نقله عن «التبصير»، من أن «المقصر أنقص إيمانا من المقتصد، وأن المقتصد أزيد منه إيمانا. . ».

والواقع أن ذلك التفاوت بين درجات «العاملين» فى الإيمان، ليس فقط لأن الأعمال ركن من أركان الإيمان، أو لأنها وحدها تسمى إيمانا[٢]، فمن كان أكثر عملًا، كان أكثر حظا من ذلك الإيمان «العملى» ومن فرَّط وضيع، كان أبخس حظًا؛ بل لأن العمل الظاهر - عملَ الجوارح - يؤثر، سلبا وإيجابا، فى إيمان القلب، الباطن،: تصديقِه، ورغبَتِهِ، ورهبته. . ، وكما أن التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة، فكذا يزيد بزيادة الطاعات، لكونها لوازم له، ومقويات ومتممات، وحافظات له[٣]. قال مالك بن دينار[٤]: «الإيمان يبدو فى القلب ضعيفا ضئيلا، كالبقلة. فإن صاحبه تعاهده فسقاه بالعلوم النافعة والأعمال الصالحة، وأماط عنه الدغل وما يضعفه ويوهنه، أوشك أن ينمو ويزداد، ويصير له أصل وفروع، وثمرة وظل إلى ما لا يتناهى، حتى يصير أمثال الجبال. وإن صاحبه أهمله ولم يتعاهده، جاء عنز فَنَتَفَتْهَا، أو صبى فذهب بها، أو كثر[٥] عليها الدغل فأضعفها، أو أهلكها، أو أيبسها»[٦].

---

(١) التفسير (٧/ ٤٠٥) ط شاكر، وانظر: (٥/ ٤٩٢) نفس الطبعة.

(٢) انظر صحيح البخارى، كتاب الإيمان، باب: الصلاة من الإيمان (١/ ١١٨-فتح البارى).

(٣) انظر: شرح صحيح مسلم، للنووى، (١/ ٢٠٨)، فتاوى ابن تيمية (٧/ ٤٥١-٤٥٢). وانظر أيضا: الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى، ص (١٤٣).

(٤) مالك بن دينار البصرى الزاهد، أبويحيى، صدوق عابد، مات سنة ثلاثين ومائة أونحوها. انظر: تقريب التهذيب، رقم (٦٤٧٥).

(٥) فى الأصل: وأكثر، ولعل الصواب ما أثبت.

(٦) نقله ابن تيمية فى كتاب الإيمان، ص (٢١٣).

ثانيًا: الاستثناء فى الإيمان:

المقصود بهذه المسالة هو ما يخبر به المرء عن نفسه من وصف الإيمان، هل يَبُتُّ ذلك فيقول: أنا مؤمن؟ أو يعلقه فيقول: مؤمن إن شاء الله، أو نحو ذلك؟

اختلف الناس حول هذه المسألة، بناءً على اختلافهم فى حقيقة الإيمان:

أما السلف، وقد أطبقوا على أن الإيمان قول وعمل، فذهب عامتهم إلى الاستثناء؛ فإن العبد وإن كان يعلم من نفسه التصديق والإقرار، فإنه لا يعلم هل قُبل عمله أم لا، ولا يعلم - مِنْ ثَمَّ - حقيقة ماله عند الله، تعالى(١). وسوف يأتى نقل مآخذهم فى ذلك عند ذكر اختيار ابن جرير، إن شاء الله.

وأما المرجئةُ فعندهم أن الاستثناء لا يجوز، لأنه شك، والشك فى الإيمان لايجوز(٢)، بل غلا بعضهم حتى كفَّر القائل به(٣).

وأما المعتزلة، فمع موافقتهم للسلف فى دخول العمل فى الإيمان، قد حُكِىَ عنهم موافقة المرجئة فى ترك الاستثناء.

قال الطوسى(٤): «المعتزلة ومن تبعهم يقولون: اليقين لا يحتمل الشك والزوال، فقول القائل: أنا مؤمن إن شاء الله، لا يصح إلا عند الشك أو خوف الزوال، وما يوهمُ أحدَهما لا يجوز أن يقال للتبرك»(٥).

---

(١) انظر: الشريعة للآجرى (١/ ٢٩٧)، الإبانة لابن بطة، (١/ ٢/ ٨٦٢،وما بعدها).

(٢) انظر: الفصل، لابن حزم (٣/ ١٢٧)، الإيمان لابن تيمية (٤١٠).

(٣) انظر: شرح الفقه الأكبر، للقارى (١٣٨).

(٤) محمد بن محمد بن الحسن، نصير الدين، المعروف بالخواجا (٥٩٧-٦٧٢هـ)، برع فى علوم الأوائل، وكان ذا منزلة وحرمة عند هولاكو، حتى وزر له. انظر: البداية والنهاية (١٣/ ٢٨٣)، مقدمة د/ سليمان دنيا لتحقيق الإشارات لابن سينا (١/ ٨١-٨٤).

(٥) تلخيص المحصل بهامش المحصل (٢٤٠). وقد نقل عنهم المنع من الاستثناء أيضا أبويعلى، فى: مسائل الإيمان (٤٤٥)، الجيلانى، فى الغنية (١/ ٦٣)، ابن تيمية، فى =

إلا أنه قد حُكِىَ عنهم أيضا جواز الاستثناء بل وجوبه[١]. وهذا هو ما يقرره القاضى عبد الجبار، ولا يذكر فيه خلافا فى المذهب: «الكلام فى أن أحدنا هل: يجوز أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى؟ والأصل فيه أنه يجوز، بل لا يجوز خلافه. وقد خالفَنا فى ذلك جماعة من الكرامية..»[٢]!!

وأما الأشاعرة فمع قولهم: إن الإيمان هو التصديق دون العمل، وفاقا للمرجئة، وافقوا السلف على الاستثناء، وإن خالفوهم فى مأخذه. قال الجوينى: «.. الإيمان ثابت فى الحال، قطعا لا شك فيه. ولكن الإيمان الذى هو عَلَم الفوز وآية النجاة، إيمان الموافاة. فاعتنى السلف به، وقرنوه بالمشيئة، ولم يقصدوا التشكك فى الإيمان الناجز»[٣].

رأى الطبرى:

يرتبط البحث فى هذه المسألة، فى فكر ابن جرير، كما هو فى واقع الأمر، ارتباطا وثيقا بالبحث فى حقيقة الإيمان، والبحث فى زيادته ونقصانه، ولذلك تداخل البحث فى ثلاثتها فى كتابيه «تهذيب الآثار»، «والتبصير»، تداخلا شديدا.

أما فى «التهذيب»، وحيث يقرر أن الإرجاء هو إخراج العمل عن حقيقة الإيمان، فإنه يورد على نفسه إشكالا يتعلق بمن شهد لنفسه بالإيمان من السلف،

= الفتاوى (٧/ ٦٦٦).

(١) حكاه الماتريدى فى التوحيد (٣٩٠).

(٢) شرح الأصول (٨٠٣) وانظر أيضا (٧٢٨-٧٢٩)، وقارن: الكشاف، للزمخشرى (٢/ ١٩٦).

(٣) الإرشاد (٣٣٦)، وانظر: الإنصاف للباقلانى (٦٠)، شرح المقاصد (٥/ ٢١٤-٢١٧) وغيرها من كتبهم. وانظر أيضا: الإيمان، لابن تيمية (٤١٠وما بعدها).

أو نهى عن الاستثناء فيه، حيث يجعل ذلك دليلا لخصمه من المرجئة على صحة مذهبه فى إخراج العمل من حقيقة الإيمان؛ وذلك أنه لو كان العمل من الإيمان لم يجز ترك الاستثناء فيه لأحد، لأنه لايخلو أحد من التفريط فى شأن العمل:

«.. هؤلاء جِلَّة العلماء وأئمة السلف، يشهدون لأنفسهم بأنهم مؤمنون، ولا شك عندنا وعندك أنه لا أحد من بنى آدم لزمته فرائض الله تعالى ذكره، ثم أتت عليه سنون بعدها حيا، خلا من تفريط فى بعض الأزمنة، من[1] فرائضه، وتقصير فى بعض الواجب عليه من طاعته، أو ركوب بعض ما قد نهاه عن ركوبه من معاصيه، إلا خاصٌّ من خلقه. فإن كان الإيمان كما قلتَ بالإطلاق، إنما هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح، واجتناب الكبائر، وترك الصغائر، فقد أخطأ الذين ذكرنا قولهم، فى قولهم: إنا مؤمنون، بغير وصل ذلك بما قلت: الحق فيه الوصل به من الشرط، وخالف الحق فيه من أنكر الاستثناء فيه. فإن كان جائزا عندك إنكار ما روينا عن هؤلاء، فما أنت قائل فيما حدثنى أحمد بن بُديل اليامى.. قال رسول الله ﷺ: «**إذا سئل أحدكم أمؤمن أنت فلا يشك؟!**»[2].

ولرد هذا المذهب، الذى يستدل بترك مَنْ تَرَكَ من السلف الاستثناء، على إخراج العمل من حقيقة الإيمان، يحتج ابن جرير بمن ذهب إلى الاستثناء من السلف؛ فإن لهؤلاء الذين تركوه «من أشكالهم مخالفين، وللحديث الذى رُوى عن رسول الله ﷺ، الذى استدللت به على حقيقة ما حكيت عنهم، تأويل هو

(١) من: كذا، ولعلها: فى.

(٢) تهذيب الآثار مسند ابن عباس (٢/ ٦٦٦-٦٦٧). وشيخ ابن جرير، أحمد بن بُديل، لينه الدارقطنى وغيره، وقال ابن عدى: حدث عن حفص بن غياث وغيره أحاديث أنكرت عليه. انظر ترجمته فى: «الميزان» و «التهذيب». والحديث ضعفه الألبانى فى: ضعيف الجامع، رقم (٥٣٦). **ولا تخفى صنعة المذهب فى الحديث.**

أولى به من تأويلك . . » .

وأما فى «التبصير» فقد عكس البحث فى ذلك ؛ حيث عرض لذكر «الاختلاف فيمن يستحق أن يُسمى مؤمنا ، وهل يجوز أن يُسمى أحدٌ مؤمنا على الإطلاق ، أم ذلك غير جائز إلا موصولا بمشيئة الله ، عز وجل»[(١)] ، ثم جعل القول فى حقيقة الإيمان أصلا للقول بالاستثناء ، عند من جعل العمل داخلا فى حقيقة الإيمان ، أو أصلا للمنع منه ، عند سائر من أخرج العمل من حقيقة الإيمان .

وإذا كنا قد وقفنا على حقيقة الإيمان عند ابن جرير ، وأنه «معرفة وإقرار وعمل» ، فإنا نقف من ذلك على اختياره فى هذه المسألة . فإنه لما «كان العبد مأمورا بالقيام بجميعها - المعرفة والإقرار والعمل - كما هو مأمور ببعضها ، وإن كانت العقوبة على تضييع بعضها أغلظ ، وفى تضييع بعضها أخف ، كان بَيِّنًا أنه غير جائز تسميةُ أحد مؤمنا ووصفه به ، مطلقا من غير وصل ، إلا لمن استكمل معانى التصديق ، الذى هو جماع أداء فرائض الله»[(٢)] .

ويستدل ابن جرير فى «التهذيب» لذلك المعنى لقول الله تعالى : ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال : ٢-٤] . قال : «فأخبر جل ثناؤه ، أن المؤمن إنما هو من كانت هذه صفته ، دون من قال ولم يعمل ، ولكن ضيع ما أمر به وفرط»[(٣)] .

وإذا كان المؤمن حقا هو من «استكمل معانى التصديق» ، فإن ابن جرير يرى أنَّ «من لم يكن جامعا ذلك ، فإنما له ذلك الاسم بالخصوص . فغير جائز وصف

---

(١) انظر : التبصير (١٨٧) وما بعدها .

(٢) التبصير (١٩١) .

(٣) التهذيب ابن عباس (٢/ ٦٨٢-٦٨٣) .

من كان له من صفات الإيمان خاصٌّ، ومن أسمائه بعضٌ، بصيغة العموم، وتسميته باسم الكل..».

ثم يفرق ابنُ جرير فى التسمية بالإيمان بين صنفين من الناس: صنف «عرف، وأقر، وفرط فى العمل» وهؤلاء هم أصحاب المعاصى والكبائر - فهذا يسميه ابن جرير: «مؤمن بالله ورسوله»؛ فيوصل - يعنى: يُقَيِّدُ - الاسم بما هو «مؤمنٌ» به - بالله ورسوله [١]. وأما من «أقر بعد المعرفة بلسانه، وصدق، وعمل، ولم تظهر منه موبِقة، ولم تُعرف منه إلا المحافظة على أداء الفرائض»، فهذا يقال له: مؤمن، إن شاء الله!!

إلا أنه يبقى النظر فى شأن هذا الصنف الثانى، لِمَ لمْ يوصف بوصف «المؤمن» مطلقا، من غير قيد، وما وجه الاستثناء فى حقه، وقد أتى بأركان الإيمان الثلاثة، التى من استكملها فقد استكمل الإيمان: تصديق، وإقرار، وعمل؟!

هنا يجيب ابن جرير بأنا «إنما وصلنا تسميتنا إياه بذلك بقولنا: إن شاء الله؛ لأنا لا ندرى: هل هو مؤمن ضيع شيئا من فرائض الله عز ذكره، أم لا. بل سكون قلوبنا إلى أنه لا يخلو من تضييع ذلك، أقربُ منها إلى اليقين بأنه[٢] غير مُضيع شيئا منها ولا مفرط»[٣].

وهذا المأخذ الذى ذكره ابن جرير فى الاستثناء، وربطه بالعمل الذى هو جزء من حقيقة الإيمان، هو مأخذ السلف والأئمة فى الاستثناء. قال الإمام أحمد: «أَذهبُ إلى حديث ابن مسعود فى الاستثناء فى الإيمان[٤]؛ لأن الإيمان قول

---

(١) انظر المبحث التالى.

(٢) فى المطبوع: فإنه، والتصويب من المخطوط.

(٣) التبصير: (١٩٢).

(٤) يعنى قوله: «من شهد أنه مؤمن، فليشهد أنه فى الجنة» رواه ابن جرير فى «التهذيب «رقم (٩٩٦)، وغيره.

[وعمل]، والعمل الفعل، ونخشى أن نكون قد فرطنا فى العمل، فيعجبنى أن نستثنى فى الإيمان، نقول: أنا مؤمن إن شاء الله»[١].

وإذا كان ترك الاستثناء مرتبطا عند ابن جرير، وعند أئمة السنة، بالإرجاء، حتى رَوى عن عبد الرحمن بن مهدى[٢] قوله: «أصل الإرجاء من قال: إنى مؤمن»[٣]، فإنما كان ذلك الارتباط لأنه لا أَحَدَ يشهد لنفسه بأنه عَمِل حَقَّ العمل، وأدّى ولم يُفَرِّط، فإذا جزم لنفسه، أو لغيره، بالإيمان فلم يبق لذلك معنى إلا أنه يُخرِج العمل عن حقيقة الإيمان، ويرى أنه لا يزيد ولا ينقص.

ولهذا روى ابن جرير عن الفُضيل بن عياض[٤] قوله: «ياسفيهُ، ما أجهلك!! لا ترضى أن تقول: أنا مؤمن؛ حتى تقول: مستكمل الإيمان! لا والله لا يستكمل العبدُ الإيمان حتى يؤدى ما افترض الله عليه، ويجتنب ما حرم الله عليه، ويرضى بما قسم الله، ثم يخاف مع ذلك أن لايُتَقَبَّلَ منه»[٥]. وقد روى ابن جرير أثرىْ عبد الرحمن بن مهدى، والفضيل، فيمن قال بالاستثناء وعاب من تركه من السلف.

فأما من كان مذهبه أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، إلا أنه لم يستثن،

---

(١) السنة للخلال، رقم (١٠٦٥)، وكلمة (العمل)، سقطت منه، واستدركتها من الإيمان لابن تيمية (٤٢٨) حيث نقل النص عن نفس المصدر.

(٢) هو: عبد الرحمن بن مهدى بن حسان العنبرى، مولاهم أبو سعيد البصرى (١٣٥-١٩٨هـ)، ثقة ثبت حافظ، عالم بالرجال والحديث. قال ابن المدينى، ما رأيت أعلم منه. انظر: الكاشف للذهبى (٢/ ١٨٧)، التقريب رقم (٤٠٤٤).

(٣) «التهذيب»، مسند ابن عباس، رقم (١٠٢٣)، وذكره الآجرى، رقم (٣١٣) وابن بطة، رقم (١١٨٨)، ورواه الخلال، رقم (١٠٦١) لكن بلفظ: «أول الإرجاء».

(٤) الفضيل بن عياض بن مسعود التميمى، أبوعلى، الإمام الزاهد المشهور، توفى (١٨٧هـ) وقيل قبلها. انظر: البداية والنهاية (١٠/ ٢٠٦)، التقريب، رقم (٥٤٦٦).

(٥) التهذيب (١٠١٦). وانظر: السنة، لعبد الله بن الإمام أحمد (٩٩).

فليس هذا من المرجئة، كما قال الإمام أحمد وغيره، ولهذا رخص كثير من أئمة السنة فى ترك الاستثناء، لمن كان هذا مذهبه، إذا كان يقول ذلك على وجه الإقرار[١]. قال الفضيل: «.. وقولك: أنا مؤمن تكلُّفُ لا يضرك أن لا تقوله، ولا بأس إن قلته على وجه الإقرار، وأكرهه على وجه التزكية.»[٢].

وعلى هذا الوجه، من مخالفة المرجئة، تركَ الاستثناء من تركه من أئمة السلف، ممن حكى عنهم ذلك ابنُ جرير وغيره. قال أبو عبيد: «.. مذهب الفقهاء الذين كانوا يتسمَّوْن بهذا الاسم بلا استثناء، فيقولون: نحن مؤمنون، إنما هو عندنا منهم على الدخول فى الإيمان، لا على الاستكمال.. فأما على مذهب من قال: كإيمان الملائكة والنبيين، فمعاذ الله! ليس هذا من طريق العلماء، وقد جاءت كراهيته مفسرة عن عدة منهم..»[٣].



(١) انظر الإيمان لأبى عبيد ص (٢١)، السنة، للخلال (١٠٥٩) الرسائل والمسائل.. لعبد الإله الأحمدى (١/ ١٢٠-١٢٢) وأيضا: الإيمان، لابن تيمية (١٣٩) وما بعدها، (٤٢٩) وما بعدها.

(٢) السنة، لعبد الله بن أحمد، ص (١٠١).

(٣) الإيمان، لأبى عبيد، ص (٢٢).

المبحث الثالث

حكم مرتكب الكبيرة

جاءت النصوص بالتغليظ على أهل الجرائم والذنوب، على أنواع[١]:

فمنها ما فيه نفى الإيمان عن مُقارِف الذنب، كقوله ﷺ: «**لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن**»[٢]، أو البراءةُ منه، كقوله ﷺ: «**من حَلَف بالأمانة فليس منا**»[٣].

ومنها ما فيه إطلاق الشرك أو الكفر على الذنب، أو نسبة الفاعل إلى أنه «أشرك» أو «كفر» كقول النبى ﷺ: «**سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر**»[٤]، وقوله ﷺ: «**من حلف بغير الله فقد أشرك**»[٥].

ومنها ما فيه توعد صاحبه بالنار، كقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]. أو

(١) اقتصرت هنا على الإشارة إلى ستة منها، وإن كان يمكن بالتتبع الوقوف على أكثر من ذلك. وأما الإمام أبوعبيد، فذكر أنها أربعةُ أنواع، فذكر ما أشرتُ إليه هنا، سوى الأخيرين: الحرمان من الجنة، والتوعد بالنار. انظر الإيمان، لأبى عبيد (٣٦-٣٨).

(٢) هو الحديث (٢٤) من مسند ابن عباس من تهذيب الآثار (٢/ ٦٠٥). ورواه البخارى وغيره من حديث ابن عباس، ورواه الشيخان وغيرهما من حديث أبى هريرة. وانظر تعليق الشيخ محمود شاكر على تهذيب الآثار.

(٣) رواه أبوداود - الأيمان والنذور - رقم (٣٢٣٧-عون المعبود) وغيره، من حديث بريدة، وصححه النووى فى «رياض الصالحين»، رقم (١٧٠٩).

(٤) رواه البخارى الأدب رقم (٦٠٤٤)، ومسلم الإيمان رقم (٦٤) من حديث ابن مسعود.

(٥) رواه أحمد (٢/ ١٢٥، ٦٩) وأبوداود، رقم (٣٢٣٥-عون) من حديث ابن عمر. ورواه الترمذى، وحَسَّنَه، (١٥٧٤-تحفة) بلفظ: «من حلف بغير الله فقد كفر، أو أشرك». وانظر السلسلة الصحيحة للألبانى ج (٥) رقم (٢٠٤٢).

حرمانه من الجنة، كما فى قول النبى ﷺ: «**لا يدخل الجنة قتات**»[١].

وفى مقابل ذلك وردت نصوص كثيرة فى بيان سعة رحمة الله، وعظيم مغفرته، كما فى قول الله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٣﴾﴾[الزمر: ٥٣] وما يشبه ذلك من الآيات والأحاديث. وفى كثير منها أن من مات على التوحيد دخل الجنة، كائنا ما كان عمله. ومن ذلك ما رواه ابن جرير من حديث أبى ذر، قال: قال رسول الله ﷺ: «**من مات لايشرك بالله شيئا دخل الجنة**». قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «**وإن زنى وإن سرق**»، قاله أربعَ مرات، ثم قال فى الرابعة: «**وإن رغم أنف أبى ذر**»[٢]. والأحاديث فى هذا المعنى كثيرة جدًّا.

أما الخوارج والمعتزلة، فَغَلَّبوا جانب الوعيد، حتى غَلَوْا فيه. وحَتَموا بالنار، خالدًا أبدًا، لكل من مات على كبيرة، من غير توبة. فجعلوا ذنبا واحدًا غيرَ شِركٍ، مُحبطا كلَّ ما عمل من حسنةٍ، حتى التوحيد. ثم اختلفوا، بعد اتفاقهم على حكمه، خلافا لفظيا، فى اسمه؛ فالخوارج أخرجته من الإيمان، وأنزلته الكفر؛ إذ هو ضِدُّه. والمعتزلة أخرجته من الإيمان، ولم تُنزله الكفر، وإنما أنزلته منزلةً بين المنزلتين، ابتدعتها، وانفردت بها دون سائر فرق الإسلام[٣].

---

(١) رواه البخارى الأدب رقم (٦٠٥٦)، ومسلم الإيمان رقم (١٠٥)، والقتات هو النمام،كما فى لفظٍ لمسلم.

(٢) تهذيب الآثار مسند ابن عباس رقم (٩٣٣)، والحديث فى البخارى الرقاق (٦٤٤٤)، مسلم الزكاة (٩٤)، وقوله «وإن رغم.. «فى البخارى اللباس (٥٨٢٧).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة: ص (١٣٩) وأيضا: ص (٦٢٣) وما بعدها، خاصة (٦٤٧-٦٥٠). وانظر أيضا فى حكاية ابن جرير مذهب الخوارج والمعتزلة: التبصير (١٧٧-١٧٩) وهى المرة الوحيدة، فيما وقفنا عليه، التى يذكر المعتزلة بهذا الاسم. وانظر أيضا: الإيمان، لأبى عبيد (٤٩-٥٠)، تعظيم قدر الصلاة، لابن نصر المروزى (٢/ ٥٥٢-٥٥٣، ٦٢٤)، مقالات الأشعرى (١/ ٢٠٤).

ثم إنهم إما ردُّوا أحاديث الرجاء، بحجة ضعفها، أو كونها آحادا . . ، وإما تأولوها بما يوافق المذهب؛ كحملها على التائب، أو صاحب الصغيرة . . أو غير ذلك[١].

وأما المرجئة، فغلبت جانب الرجاء، حتى غلت فيه - بدورها - وزعمت أن مرتكب الكبائر مؤمن مستكمل الإيمان، بل حكى عنهم ابنُ جرير وغيره أنهم قالوا - فى مرتكبى الكبائر: « . . مؤمنون بإيمان جبريل وميكائيل، وهم من أهل الجنة. وقالوا: لا يضرهم مع الإيمان ذنب، صغيرة كانت أو كبيرة، كما لا ينفع مع الشرك عمل»[٢].

وهذا الذى حُكى عنهم أنهم قالوا: «لا يضرهم . . »، وإن كان حكاه غير واحد مِمَّن أرخ للمرجئة، فقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية: « . . إن قالوا: لا يضره ترك العمل، فهذا كفر صريح، وبعض الناس يحكى هذا عنهم . . ، وهذا قد يكون قولَ الغالية الذين يقولون: لا يدخل النارَ من أهل التوحيد أحد. لكن ما علمت مُعَيَّنًا أحكى عنه هذا القول، وإنما الناس يحكونه فى الكتب ولا يعينون قائله»[٣].

ولم يكن صنيعُ الوعيدية فيما يخالفهم من الآثار، حِجْرًا على هؤلاء المرجئة؛ فردَّتها طائفة منهم، وأنكرتها، قلةَ علم منهم بها، وعَيًّا عن وجوهها وتأويلها. وطائفةٌ أخرى تأولتها، بما يُشبه ردها؛ فحملتها على النهى عن هذه الأفعال، لا أنها خبر عن جزاء أهلها. وثالثة تأولتها فيمن استحل ما فعل، فأما من فعل ذلك وهو مُقِر بتحريمه، فهو عندهم مؤمن مستكمل الإيمان[٤]!!

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، (٦٧٢) وما بعدها.

(٢) التبصير (١٧٩)، وانظر: شرح الطحاوية (٤٤٤، ٤٤٦-٤٤٨).

(٣) الإيمان، لابن تيمية (١٧٢)، وانظر أيضا: الفتاوى (٧/ ٥٠٢-٥٠٤).

(٤) انظر حول مقالة المرجئة: التنبيه والرد (٤٣)، (١٤٦) وما بعدها، وأيضا: الفصل (٣/ =

وأما سلف هذه الأمة، من الصحابة والتابعين، فمن بعدهم من أهل السنة والجماعة، فأجمعوا على أن صاحب الكبيرة من أهل التوحيد لا يُخلدُ فى النار، بل إما يُعذبه الله تعالى فى النار بما أوعده على ما اكتسب، ثم يدخله الجنة بعد ذلك، خالدا أبدا. وإما يدخله الجنة ابتداء، من غير أن يعذبه فى النار، إما بشفاعة، أو حسنات ماحية، أو غير ذلك من أسباب عفو الله ورحمته، سبحانه[1].

لكن مع ذلك لابد أن يدخُلها مَنْ يدْخُلها منهم، مِنْ غير تعيين، إلا من عينه نصٌّ من الشارع.

وأجمعوا - كذلك - على أن صاحب الكبيرة لا يكفر الكفر المخرجَ من الملة، ولا يأخذ فى الدنيا أسماء الكفار ولا أحكامَهم، ولا يخرج من الإيمان والإسلام جميعًا.

ثم اختلفوا بعدُ، خلافا لفظيًا، فيما يستحقه من الأسماء، وقد نقص إيمانه بما ارتكب من الكبائر؛ فبعضهم يقول: مسلم، ولا يقول: مؤمن. وبعضهم يقول مؤمن بالله ورسوله - هكذا مقيَّدا - ولا يطلق له الاسم. وبعضهم يقول: مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته. وبعضهم يقتصر على أحد شِقَّيِ العبارة الأخيرة،

= ١٢٧)، وقارن: مقالات الأشعرى (١/ ٢٢٣، ٢٢٩-٢٣٠). وانظر حول موقفهم من أخبار الوعيد: الإيمان لأبى عبيد (٣٨-٤٠)، تعظيم قدر الصلاة، للمروزى (٢/ ٦٤١ومابعدها) مقالات الأشعرى (١/ ٢٢٥-٢٢٨).

(١) ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن فاعل السيئات تسقط عنه عقوبة جهنم بنحو عشرة أسباب، هى: التوبة، والاستغفار، والحسنات الماحية، والمصائب الدنيوية، ودعاء المؤمنين واستغفارهم له، وعذاب القبر، وما يهدى إليه بعد الموت من ثواب صدقة، ونحوها، وأهوال يوم القيامة وشدائده، والقصاص يوم القيامة، وشفاعة الشافعين، ورحمة أرحم الراحمين. انظر: منهاج السنة (٦/ ٢٠٥-٢٣٩)، مجموع الفتاوى (٧/ ٤٨٧-٥٠١)، وعنه شارح الطحاوية (٤٥١-٤٥٦).

مع ملاحظة الآخر؛ فإما قال: مؤمن، مع ملاحظة فِسقه العملىّ، وإما قال: فاسق، مع اعتبار أصل إيمانه[١].

رأى الطبرى:

بحث ابنُ جرير هذه القضية فى ثلاثة من كتبه: «التفسير» و «التهذيب» وهما أهم ما وصلنا من تراثه، بل لعلهما أهم ما كتب على الإطلاق، وبحثها أيضا فى رسالة «التبصير» التى أجمل فيها مذهبه فيما يستحقه مرتكب الكبيرة من «الأسماء» و «والأحكام». أما التهذيب فقد ذكر فيه مذهبه فيما يستحقه من «الأسماء «طىَّ شرحه لحديث: «لا يزنى الزانى وهو مؤمن..». وأما «التفسير» فقد قرر فى غير موطن منه مذهبه فى «حكم» مرتكب الكبيرة فى الآخرة، إما مقرِّرًا استدلاله بآيةٍ تؤيد مذهبه، أو معارضًا خصمه فى تعلقه بآية أخرى، يتأيد بها لمذهبه.

فأما عن تسمية صاحب الكبيرة، من أهل التوحيد، وهى التى بدأ بتقريرها فى «التبصير»، فعنده: «أنهم مؤمنون بالله ورسوله، ولا نقول: هم مؤمنون بالإطلاق، لعلل سنذكرها بعد[٢]. ونقول: هم مسلمون فسقة، عصاة لله ورسوله..»[٣].

فابن جرير يذهب هنا إلى حرمان صاحب الكبيرة من وصف الإيمان المطلق،

---

(١) انظر حول هذه الجملة من قول أهل السنة: تعظيم قدر الصلاة، (٢/٥٠٦وما بعدها،٦٢٣)، رسالة الثغر، للأشعرى (٩٣-٩٥)، عقيدة السلف، للصابونى ضمن المنيرية (١/ ١٢٤-١٢٥). العقيدة الواسطية، لابن تيمية مع شرح الهراس (١١٣-١١٦)، شرح الطحاوية (١٢٤-١٢٥).

(٢) هذه العلل ذكرها فى مبحث الاستثناء فى الإيمان، وقد ذكره فى «التبصير» بعد هذا مباشرة، فانظر رأيه فيما سبق.

(٣) التبصير (١٨٣)، وانظر: التهذيب مسند ابن عباس (٢/ ٦٥٠-٦٥١).

لأنه اسمُ مدح، وهو - بما اقترف من الكبيرة - حقيقٌ بالذَّم؛ لتفريطه فى العمل الذى هو أحد معانى المدح، لكن مع ذلك يبقى له من وصف الإيمان ما يستحقه على ما معه من «التصديق» و «الإقرار». وهذا هو ما يشرحه فى «التهذيب»، بقوله:

«فإن قال لنا قائل: أفتزيل عنه اسم «الإيمان «بركوبه ذلك؟

قيل له: نزيله عنه بالإطلاق، ونُثبته له بالصلة والتقييد.

فإن قال: وكيف تزيله عنه بالإطلاق، وتُثبته له بالصلة والتقييد؟

قيل: نقول: مؤمن بالله ورسوله، مُصَدِّقُ - قولا - بما جاء به محمد ﷺ. ولا نقول مطلقا: هو مؤمن؛ إذ كان الإيمان عندنا معرفة وقولا وعملا. فالعارف المُقر المخالف - عملًا - ما هو به مُقِرٌّ قولا، غير مستحق اسم الإيمان بالإطلاق؛ إذ لم يأت بالمعانى التى يستوجب بها ذلك، ولكنه قد أتى بمعان يستحق التسمية به[1] موصولا فى كلام العرب. ونسميه[2] **بالذى تسميه العرب فى كلامها، ونمنعه الآخر الذى تمنعه دلالة كتاب الله، وآثار رسول الله ﷺ وفطرةُ العقل»**[3].

وهذا الذى اختاره هنا من أنَّ صاحب الكبيرة يُعطى الاسم المقيد دون المطلق، وإن كان أحد الأقوال التى قالها من قالها من أهل السنة، فى اختلافهم اللفظى - حول هذه المسألة، وقد حكى هو ذلك واحدًا من أقوالهم، كما حكاه غيره[4]، فقد قال به المعتزلة أيضا. يقول القاضى عبد الجبار: «ونحن، وإن منعنا

(١) كذا، ولعلها: بها.

(٢) كذا، ولعلها فنسميه، تفريعًا على ما سبق.

(٣) تهذيب الآثار (٢/ ٦٥١).

(٤) التبصير (١٨٨). وقد رُوى ذلك القول عن ابن مسعود، ومحمد بن سيرين وإبراهيم النخعى، وغيرهم. انظر: الإيمان لابن أبى شيبة (٢١-٢٢)، الإيمان لأبى عبيد (٢٠-٢١).

من إطلاق هذا الاسم على صاحب الكبيرة، فلا نمنع من إطلاقه عليه مقيدا، فيجوز وصفه بأنه مؤمن بالله ورسوله، لأنه لا يمنع أن يفيد هذا الاسم بإطلاقه مالا يفيده إذا قيد..»[١].

وكذلك ما اختاره من أنه «يزو ل عنه الاسم الذى هو معنى المدح إلى الاسم الذى هو بمعنى الذم، فيقال له: «فاسق، فاجر، زان، سارق»، وتعليله ذلك بأنه «لا خلاف بين جميع علماء الأمة أن ذلك من أسمائه، ما لم يظهر منه خشوع التوبة مما ركب من المعصية، فذلك اسمه عندنا، حتى يزول عنه بظهور التوبة من الكبيرة»[٢]، فهذا نجده أيضا عند المعتزلة فى تقرير مذهبهم فى منع تسمية مرتكب الكبيرة مؤمنا: «.. قد ثبت أنه يستحق بارتكاب الكبيرة الذم واللعن والاستخفاف والإهانة، وثبت أن اسم المؤمن صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم والموالاة، فإذا ثبت هذان الأصلان، فلا إشكال فى أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمنا»[٣]. وتعليله بأنه «لا خلاف..» قريب من تعليل المعتزلة قولهم فى الفاسق، بأن واصل بن عطاء، وهو الذى اخترع لهم المنزلة، «وجد الأمة مجمِعةً على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور، مختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم، فأخذ بما أجمعوا عليه، وأمسك عما اختلفوا فيه»[٤].

وأما القول بأنهم «مسلمون - بالإطلاق -» فهذا مما تفارِقُ فيه المعتزلةُ أهل

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٧٠٢). بل ذهب الجُبَّائى إلى أنه يسمى: مؤمنا من غير قيد لكن من جهة اللغة، لا من جهة الشرع؛ فيثبت له ذلك الاسم لُغةً حال قيامه بالطاعة، التى هى إيمان، وينتفى عنه عند نقيضها. وهو ما لم يقل به أحد من المعتزلة قبله. انظر مذهبه فى: مقالات الأشعرى (١/ ٣٣١) مذاهب الإسلاميين، لعبد الرحمن بدوى (١/ ٢٩٨-٢٩٩).

(٢) تهذيب الآثار (٢/ ٦٥٠-٦٥١).

(٣) شرح الأصول (٧٠١-٧٠٢).

(٤) الانتصار للخياط (٢٣٧)، وانظر: شرح الأصول، (٧١٦-٧١٧).

السنة، فى هذه المسألة، مسألة تسمية صاحب الكبيرة؛ فعند المعتزلة أن الإسلام مرادف للإيمان، فإذا سلب عنه اسم «الإيمان»، الذى هو اسم مدح، فكذا يسلب عنه اسم «الإسلام»[(١)]. وأما أهل السُّنة، حتى من قال منهم بأن الإسلام والإيمان مترادفان، فمتفقون على أنه لا يخرج من الإيمان والإسلام جميعا[(٢)].

ومراد ابن جرير بذلك أن الإسلام هو الخضوع والإذعان، وهذا يثبت لصاحبه بمجرد الكلمة، كلمة الشهادة، التى تعنى الإقرار بصدق ذلك والخضوع له، وهذا أيضا هو معنى قوله: آمنا بالله، أو: مؤمن بالله، فهما عبارتان مترادفتان عنده، وأما الإيمان المطلق فإنما يثبت لصاحبه بالعمل المصدق إقراره ذلك.

وهذا المعنى يقرره ابن جرير بوضوح فى تفسيره لقول الله تعالى: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، فقد حكى اختلاف أهل التأويل حول ذلك، هل «لأن القوم كانوا صدقوا بألسنتهم، ولم يصدقوا قولهم بفعلهم، فقيل لهم: قولوا أسلمنا، لأن الإسلام قول، والإيمان قول وعمل»، كما قال الزهرى: إن الإسلام الكلمة، والإيمان العمل، أو: لأنهم أرادوا أن يتسموا بأسماء المهاجرين قبل أن يهاجروا. . ، أو لأنهم منُّوا على رسول الله ﷺ إسلامهم. . ، ثم قال:

«وأولى الأقوال بالصواب فى تأويل ذلك، القول الذى ذكرناه عن الزهرى، وهو أن الله تقدم إلى هؤلاء الأعراب الذين دخلوا فى الملة، إقرارًا منهم بالقول، ولم يحققوا قولهم بعملهم، أن يقولوا بالإطلاق -: آمنا، دون تقييد قولهم بذلك بأن يقولوا: آمنا بالله ورسوله، ولكن أمرهم أن يقولوا القول الذى لا يشكل على سامعيه، والذى قائله فيه محق، وهو أن يقولوا: أسلمنا، بمعنى: دخلنا فى

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص (٧٠٥-٧٠٧).

(٢) انظر: شرح الطحاوية (٤٤٢).

الملة، والأموال، والشهادة الحق»[١].

وأما عن حكم صاحب الكبيرة، فإن ابن جرير يقول - فى تمام بحثه السابق فى «التبصير»:

«ونقول: هم مسلمون، فسقة، عصاة لله ولرسوله. ولا ننزلهم جنة ولا نارا، ولكنا نقول كما قال الله تعالى ذكره: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء:٤٨،١١٦]، فنقول: هم فى مشيئة الله تعالى ذكره؛ إن شاء أن يعذبهم عذبهم، وأدخلهم النار بذنوبهم، وإن شاء عفا عنهم بفضله ورحمته، فأدخلهم الجنة. غير أنه إن أدخلهم النار فعاقبهم بها، لم يخلدهم فيها، ولكنه يعاقبهم فيها بقدر إجرامهم، ثم يخرجهم بعد عقوبته إياهم بقدر ما استحقوا، فيدخلهم الجنة.»[٢].

وتقرير ابن جرير هنا ظاهر فى أن مرتكب الكبيرة لا يستحق الخلود فى النار، كما تقوله الخوارج والمعتزلة، بل هو داخل فى عموم «الوعد» بالجنة على ما معه من التوحيد والعمل الصالح. ثم هو كذلك حقيق بما جاء فى أهل الكبائر من «الوعيد» بالعذاب فى النار من غير أن يخلد فيها أبدا -. ومع أنه لا يُحكم لأحد - بعينه - من أهل التوحيد بجنة ولا نار، فإنه من المقطوع به أن أناسا من أهل التوحيد يعذبون فى النار قبل دخولهم الجنة، خلافا للمرجئة الذين يقولون إن النار لا يدخلها أحد من أهل التوحيد، أو الذين لا يجزمون بوقوع ذلك أو نفيه.

والواقع أن استحقاق الشخص الواحد للمدح وأسماء الثناء، من جانب، واستحقاقه للعذل وأسماء الذم من جانب آخر. واستحقاقه - مِن ثَمَّ - للثواب والنعيم من وجه، واستحقاقه - كذلك - للعذاب والنكال من وجه آخر،

---

(١) انظر: التفسير (٢٦/ ١٤١-١٤٣) ط الفكر.

(٢) التبصير (١٨٣-١٨٤)، وانظر تفسيره لآية النساء المذكورة: (٨/ ٤٥٠)، (٩/ ٢٠٦) ط شاكر.

واجتماع ذَيْنِكَ الوجهين فى شخص واحد، كان هو بيتَ القصيد فى الخلاف بين أهل السنة وَمَنْ سواهم من الفرق، التى ضاق عَطَنُها عن ذلك الجمع.

وقد نَثَر ابن جرير تقرير ذلك الأصل الأصيل فى غير ما موطنٍ من تفسيره، إما تقريرًا لقوله، أو ردًّا لقول خصمه. ومن ذلك أنه لما ساق الخلاف فى معنى الاستثناء فى قول الله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَـٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾﴾ [هود:١٠٦،١٠٧]، رجح قول قتادة والضحاك أنَّ «هذا استثناء استثناه الله فى أهل التوحيد، أنه يخرجهم من النار إذا شاء، بعد أن أدخلهم النار». ثم قال:

«وإنما قلنا ذلك أولى الأقوال بالصحة فى ذلك، لأن الله جل ثناؤه أوعد أهل الشرك به الخلود فى النار، وتظاهرت بذلك الأخبار عن رسول الله ﷺ فغير جائز أن يكون استثناء فى أهل الشرك. وأن الأخبار قد تواترت عن رسول الله ﷺ أن الله يدخل قوما من أهل الإيمان به، بذنوب أصابوها النارَ، ثم يخرجهم منها فيدخلهم الجنة، فغير جائز أن يكون ذلك استثناء فى أهل التوحيد قبل دخولها، مع صحة الأخبار عن رسول الله ﷺ بما ذكرنا. وأنا إن جعلناه استثناء فى ذلك، كنا قد دخلنا فى قول من يقول: «لا يدخل الجنة فاسق، ولا النارَ مؤمنٌ»، وذلك خلاف مذاهب أهل العلم، وما جاءت به الأخبار عن رسول الله ﷺ. فإذا فَسَدَ هذان الوجهان، فلا قولَ قال به القُدْوَة من أهل العلم إلا الثالث»[١].

---

(١) التفسير (١٥/ ٤٨٥) ط شاكر. وعن تقريره لكون الوعيد الوارد فى أهل المعاصى ليس حتما فى حق كل شخص، وإنما هو فى مشيئة الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء أنفذه فى حقه، انظر: التفسير (٩/ ٦٩-٧٠) ط شاكر وهو موضع مهم، وأيضا: (٦/ ١٠٢) ط شاكر، (٢٨/ ١٩، ٤٠) ط الفكر.

وأما الاستثناء فى الآية بعدها: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود:١٠٨]، فهو فى حق من دخل النار من أهل التوحيد؛ فاستثنى من خلودهم فى الجنة قدرَ مُكثهم فى النار، من لَدُنْ دخولها، إلى أن أُدخلوا الجنة. وتكون الآية معناها الخصوص فى بعض الذين سُعِدوا، وإن كان لفظها عاما فى جميعهم(١).

وإذا كان ابن جرير يقرر هذا المذهب عند تفسيره للعديد من الآيات التى تدل على عموم أهل التوحيد، بمن فيهم أصحاب الكبائر، بالوعد بالجنة والمغفرة بإذن ربهم(٢)، ويؤيد ذلك بالنصوص المتواترة عن النبى ﷺ الدالة على أن قوما من أهل التوحيد يدخلون النار ثم يخرجهم الله منها إلى الجنة، فإنه لا يَدَع - أيضا أن يرد مذهب «الوعيدية» - الخوارج والمعتزلة - القائمَ على أن حسنات العامل، مهما عظُمت، بما فيها توحيده، تبطل بكبيرة واحدة اجترحها، يرد ذلك بأن «الله، جل ثناؤه، وعد على الطاعة الثواب، وأوعد على المعصية العقاب، ووعد أن يمحو بالحسنة السيئة، ما لم تكن السيئة شركا.

فإذا كان ذلك كذلك، فغير جائز أن يُبطل بعقاب عبد على معصيته إياه، ثوابَه على طاعته؛ لأن ذلك محوٌ بالسيئةِ الحسنةَ، لا بالحسنةِ السيئة، وذلك خلاف الوعد الذى وعد عباده، وغير الذى هو به موصوف من العدل، والفضل، والعفو عن الجرم.

والعدل: العقاب على الجرم، والثواب على الطاعة. فأما المؤاخذة على الذنب، وترك الثواب والجزاء على الطاعة، فلا عدلٌ ولا فضل، وليس من

---

(١) السابق (١٥/ ٤٨٩)، وانظر: إيثار الحق، لابن الوزير: (٣٨٨)؛ حيث يقرر أن الاستثناء فى هذه الآية من الشر للنقصان، ومن الخير للزيادة.

(٢) انظر: تفسير الآية(٣٢) من سورة فاطر (٢٢/ ١٣٦-١٣٧) ط الفكر، والآية (٥٣) من سورة الزمر (٢٤/ ١٦-١٧) ط الفكر.

صفته أن يكون خارجا من إحدى هاتين الصفتين»[١].

وإذا تعلق المعتزلة فى قولهم بخلود الفاسق فى النار، بمثل قول الله تعالى ﴿مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١]، وقالوا: السيئة التى توجب ذلك الوعيد هى الكبيرة من الكبائر[٢]، قال ابن جرير: إن هذه الآية، وإن كان ظاهرها فى التلاوة عاما، فإنما عنى بها بعض السيئات دون بعض، وهى سيئة الشرك؛ لأن الخلود فى النار لأهل الكفر بالله، دون أهل الإيمان، كما تظاهرت بذلك الأخبار عن رسول الله ﷺ.

فأما كون «السيئة» الموجبة للخلود، تعم الكبائر - كما هو ظاهرها - فليس للمعتزلة أن يتعلقوا به؛ فإن الآية كما تعم الكبائر، تعم الصغائر أيضا، وهو مالا تقول به المعتزلة ولا أهل السنة. فلما «صح أن الصغائر غير داخلة فيه، وأن المعنيَّ بالآية خاصٌّ دون عام، ثبت وصح أن القضاء والحكم بها غير جائز لأحد على أحد، إلا على من وقفه الله عليه بدلالة من خبر قاطع عذر من بلغه. وقد ثبت وصح أن الله تعالى ذكره قد عنى بذلك أهل الشرك والكفر به، بشهادة جميع الأمة، فوجب بذلك القضاء على أن أهل الشرك والكفر ممن عناه الله بالآية، فأما أهل الكبائر، فإن الأخبار القاطعة عذر من بلغته، قد تظاهرت عندنا بأنهم غير معنيين بها».

فابن جرير يلزم خصمه إذا ادعى أن أهل الصغائر غير معنيين بهذه الآية، لما دل الدليل على أنهم لا يخلدون فى النار، بل صغائرهم مكفَّرةٌ باجتناب الكبائر، يلزمه أن يقول: إن أهل الكبائر غير معنيين بها، لدلالة الدليل على عدم خلودهم فى النار.

---

(١) التبصير: ص (١٨٤).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٦٧٨)، الكشاف للزمخشرى (١/ ١٥٨).

فأما إن كان مخالف ابن جرير ممن ينكر حجية الأخبار المستفيضة، والأنباء المتظاهرة، فلا أقل من أن يترك القطع على أهل الكبائر بالخلود فى النار، بناء على ما فى هذه الآية ونظائرها من العموم، لاحتمال ذلك العموم أن يكون مرادا به الخصوص، وهو مالا يدرك إلا ببيان من جعل الله إليه بيان القرآن. ثم يكون البحث معه - فى تثبيت ما أنكر - كالبحث مع سائر من أنكر ما تواترت به الأخبار، وأجمعت عليه الأمة، كرجم الزانى المحصن، وزوال فرض الصلاة عن الحائض فى حال الحيض؛ فإن السؤال عليهم، نظير السؤال على هؤلاء، سواء[١].



(١) انظر: التفسير (٢/ ٢٨١-٢٨٣) ط شاكر. وفى تفسيره للآية (١٣) من سورة النساء؛ حيث يقرر أن وعيد العاصى المتعدى حدود الله فى المواريث بالخلود فى جهنم، ليس على مجرد معصيته، وإنما هو فى حق من جمع إلى معصيته محادَّةً لله ورسوله، أو شكا فى حكمه. . ،فصار كافرا بذلك الشك أو الاستنكار. انظر: التفسير (٨/ ٧٢-٧٣).

الفصل الثالث

مسائل السمعيات عند الطبرى

المبحث الأول

عذاب القبر

حكى ابن جرير اختلاف الناس فى عذاب القبر، وهل يُعذِّبُ الله تعالى أحدًا فى قبره أو ينعمه فيه؟، فى رسالة «التبصير»، على ثلاث مقالات:

«فقال قوم: جائز أن يكون الله جل ذكره يعذب فى القبر من شاء من أعدائه وأهل معصيته.

وقال آخرون: بل ذلك كائن لا محالة، لتواتر الأخبار عن رسول الله ﷺ بأن الله، جل جلاله، يعذب قوما فى قبورهم بعد مماتهم.

وقال آخرون: ذلك من المحال ومن القول خطأ»[١].

وحكاية الخلاف حول هذه المسألة على ثلاث مقالات، نجده كذلك عند الأشعرى، عَصْرِىِّ الطبرى، فى المقالات، إلا أن عنده، بدلَ المقالة الأولى، قولُ: «من زعم أن الله يُنَعِّم الأرواح ويُؤلمها، فأما الأجساد التى فى قبورهم، فلا يصل ذلك إليها وهى فى القبور»[٢]. وأما القول «بتجويز» عذاب القبر، دون القطع بوقوعه، والذى حكاه ابن جرير عن «قوم»، فلم أقف على حكايته أو نسبته لقائل معين عند غير الطبرى[٣].

---

(١) التبصير (٢٠٥-٢٠٦).

(٢) مقالات الإسلاميين (٢/١١٦).

(٣) ذكر القرطبى عن صالح قُبَّة -من المعتزلة- أنه قال: عذاب القبر جائز، وأنه يجرى على الموتى من غير رد الأرواح. انظر: التذكرة (١٤٧). وقوله: «إنه يجرى...» يدل على أن =

وأما نفى وقوع ذلك وإحالته فعزاه أصحاب المقالات إلى الخوارج، وضرار ابن عمرو، وبعضهم عزاه -أيضًا- إلى بشر المريسى[١]، وعزاه المَلَطِى إلى جهم[٢]. **وعزاه الأشعرى إلى المعتزلة،** ثم شاع ذلك عنهم لدى خصومهم، حتى ادعى الإسفرائينى اتفاقهم عليه[٣]. **مع أن الذى فى كتبهم إثباته،** وِفاقًا للأمة، والتبرؤ من نسبة نفيه إليهم[٤]. وهو ما أنصفهم فيه ابن حزم[٥]، وشنع المقبلى والصنعانى على من حكى النفى عنهم[٦].

وبعد حكاية ذلك الخلاف، قال ابن جرير: «والحق فى ذلك عندنا ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**استعيذوا بالله من عذاب القبر، فإن عذاب القبر حق**»»[٧]. وهذا هو نفس القول الذى نجده فى «تهذيب الآثار»، حيث يروى حديث البراء بن عازب الطويل فيما يكون بعد الموت،

= مراده بقوله «جائز» أنه «كائن».

(١) انظر: الفصل (٤/ ٥٥-٥٦)، فتح البارى (٣/ ٢٧٥)، العلم الشامخ للمقبلى (٤١٧). وقارن: الروح لابن القيم (٧٤).

(٢) التنبيه والرد، (١٢٤)، ونسبه البغدادى إلى الجهمية. انظر: أصول الدين (٢٤٥).

(٣) التبصير للإسفرائينى (٦١)، وانظر: نسبة ذلك إلى المعتزلة عند الأشعرى فى: الإبانة (٢٤٧)، والمقالات (٢/ ١١٦)، ابن أبى الخير، فى: الانتصار (٣/ ٧٠٨)، النووى فى شرح مسلم (٣/ ٢٦٠)، القارى فى شرح الفقه الأكبر (١٠١).

(٤) شرح الأصول (٧٣٠)، وصرح به الزمخشرى فى الكشاف (١/ ٤٤٨-٤٤٩)، (٤/ ٦٢٠)، وألمح إليه فى مواطن أخرى.

(٥) الفصل (٤/ ٥٦)، وانظر: فتاوى ابن تيمية (٤/ ٢٦٢، ٢٨٤).

(٦) انظر: العلم الشامخ (٤١٤-٤١٧)، جمع الشتيت، للصنعانى (٣٣-٣٤، ٥٤-٥٥).

(٧) التبصير: (٢٠٧). والحديث المذكور رواه أحمد (٦/ ٨١) من حديث عائشة رضى الله عنها، وإسناده صحيح على شرط الشيخين، كما قال الألبانى فى الصحيحة (٣/ ٣٦٥)، وأصله فى الصحيحين.

وفى أوله أن النبى ﷺ قال: «**اللهم إنى أعوذ بك من عذاب القبر**»، ثلاثًا[١].
فأخذ منه «البيان البيِّن عن القول بأن الله عز وجل يعذب فى القبور، قبل قيام الساعة، أهلَ عداوته، والكافرين به -كانوا- فى الدنيا، وتكذيب مقالة من أنكر ذلك»، ثم قال: «وبنحو الذى رواه البراء بن عازب فى ذلك عن رسول الله ﷺ تظاهرت الأخبار عنه». ثم روى فى ذلك نحوًا من ستين رواية، عن النبى ﷺ، يؤيد بها مقالته[٢].

وأما فى التفسير، فإنه يعرض لإثبات ذلك عند تفسيره لبعض الآيات التى تمسه، كما فى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ۝٢﴾ [التكاثر: ٢]، قال: «يعنى: حتى صرتم إلى المقابر، فدُفِنتم فيها. وفى هذا دليل على صحة القول بعذاب القبر؛ لأن الله تعالى ذكره، أخبر عن هؤلاء القوم الذين ألهاهم التكاثر أنهم سيعلمون ما يَلقَونَ إذا هم زاروا القبور، وعيدا منه لهم وتهدُّدًا»[٣]. وهو استدلال دقيق رُوِىَ قبل ابن جرير عن على وابن مسعود رضى الله عنهما[٤]. ثم إنه نثر تقريرَه لهذه القضية، كما ألمحنا، فى مناسبات عدة فى تفسيره، وفى بعضها

---

(١) الحديث رواه ابن جرير مطولا ومختصرا، من طرق عن البراء وأبى هريرة، وغيرهما، تهذيب الآثار - مسند عمر - (٢/ ٤٩١ وما بعدها)، ورواه أيضا فى مواضع من التفسير (١٣/ ٤٢٤-٤٢٥)، (١٦/ ٥٨٩-٥٩٩) ط شاكر، (٣٠/ ٩٦). ورواه أيضا الطيالسى (٧٤٣ منحة المعبود)، أبو داود -السنة- (٤٧٢٤-عون المعبود)، وغيرهما، وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين.. وفى هذا الحديث فوائد كثيرة لأهل السنة، وقمع للمبتدعة..» ا.هـ نقلا عن التعليق على تفسير الطبرى (١٢/ ٤٢٤) وقال ابن تيمية فى الفتاوى (٤/ ٢٩٠): «وهو حديث حسن ثابت» ا.هـ، وانظر رد ابن القيم على من ضعفه فى تهذيب سنن أبى داود (٧/ ١٣٩-١٤٦).

(٢) انظر: التهذيب -مسند عمر- (٢/ ٥٧١-٦٠٣).

(٣) التفسير (٣٠/ ٢٨٤) ط الفكر.

(٤) السابق نفسه، وأيضًا: القرطبى (٢٠/ ١٧٢).

يعضد استدلاله بما جاء فى إثبات عذاب القبر من آثار[١].

غير أن رسالة «التبصير» تنفرد بحكاية شبهة منكرى عذاب القبر: «... وذلك أن الميت قد فارق الروح، وزايلته المعرفة، فلو كان يَأْلَم ويَنْعَمُ لكان حيًّا لا ميتًا، والفرق بين الحى والميت الحس، فمن كان يحس الأشياء فهو حى، ومن كان لا يحسها فهو ميت.

قالوا: ومحال اجتماع الحس وفقد الحس فى جسم واحد، فلذلك كان عندهم محالا أن يعذَّبَ الميتُ فى قبره»[٢].

ومدار هذه الشبهة التى حكاها ابن جرير عن النفاة، على أن الحس الذى يدرك به النعيم والعذاب، لازم للحياة ومعلول لها، فإذا انتفت الحياة، وانتفى الحس تبعا لها، امتنع أن يقع نعيم أو عذاب على جُثَّةٍ لا تدرك شيئا. ويبدو أن هذا هو مراد النفاة باحتجاجهم بقول الله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١]. ونحوها من الآيات؛ فإن العذاب -لو كان- يقتضى إحياءهم ليجدوا ألم العذاب، أو نعيم الثواب، ثم إماتَتهم بعد ذلك، فيكون الله تعالى قد أماتنا ثلاثًا، وأحيانا ثلاثًا، وهذا باطل[٣].

ويعتمد ابنُ جرير فى الجواب عن ذلك، على إبطال التلازم بين الحياة

---

(١) انظر: التفسير (١٤/ ٤٤١-٤٤٥)، (١٦/ ٥٨٩-٦٠٢) ط شاكر (٢٧/ ٣٧) ط الفكر.

(٢) التبصير (٢٠٦-٢٠٧).

(٣) انظر: الفصل (٤/ ٥٦)، وأيضا: التنبيه والرد (١٢٤). وثمة شبهة أخرى، وهى التى يتناقلها عامة من يحكى مقالة النفى، تعتمد على ما «يشاهدونه «من أن الميت لا تتغير حاله عما وضع عليه، ولا يظهر عليه أثرٌ لنعيم أو عذاب، فدل ذلك على انتفاء أن يكون ثَمَّ نعيم أو عذاب. انظر حكايتها والرد عليها فى: شرح الأصول، لعبد الجبار (٧٣٣)، والإرشاد للجوينى (٣١٧-٣١٨)، والتذكرة للقرطبى (١٣٩)، والروح لابن القيم (٧٩-٨٠)، وجمع الشتيت للصنعانى (٤٤) وما بعدها.

والحس؛ فإذا كنا نجد أحياء «لا مطيعين ولا عاصين» كالأطفال والمجانين، فكذلك -فيما يرى ابن جرير- ينبغى أن نُجِيزَ وجودَ حيٍّ لا حاسٍّ ولا مدرك (؟!) «فإن أبوا سئلوا الفرق بينهما»، وإن أجازوا ذلك بطل التلازم بين «الحس» (الإدراك)، «والحياة». وحينئذ يَسْلَمُ لمن يثبتُ عذابَ القبر دعواه أن الميت يحس بما جرى عليه فى قبره، حتى «مع ارتفاع الحياة منه».

وإذا كان ابن جرير قد استدل بتسليم خصمه بشىء ما (وجود الحياة من غير إحساس) على عكس ذلك الشىء (وجود الإحساس من غير حياة)، فإنه يعتمد فى ذلك على إبطال الفرق بين الأمرين، وإبطال مطلق التلازم بين الحس والحياة، فليس كل مُحِسٍّ حيًّا، كما ليس كلُ حيٍّ محسًّا.

فإن لجأ الخصم إلى التفريق بين وجود الحياة من غير إحساس، كما يفترض ابن جرير تسليم خصمه به، وعكسِ ذلك الذى هو وجود الإحساس من غير حياة، كما يدعى ابن جرير، بقياس «الغائب على الشاهد»، فقالوا: «الفرق أنا لم نجد عالما إلا حيا، وقد نجد حيا لا عالما[1]. قيل لهم: أَوَكُلُّ ما لم تُشَاهدوه أو تعاينوه، أوْ مثلَه، فغير جائز كونه عندكم؟».

فعاد ابن جرير بالبحث أخيرًا، إلى ما كان يكفى البدء به أولا، وهو أن عذاب القبر من قضايا الغيب التى يُرْجَع فيها إلى الخبر، ولا مُعَوَّل على قياسها على ما نجد فى «الشاهد»، كما أن من قضايا «الغائب» التى لا نظير لها فى الشاهد، وجود جسم حى له حياة، لكن لا تفارقه هذه الحياة بالاحتراق بالنار: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر: ٣٦]. فإن أنكروا ذلك «خرجوا من ملة الإسلام بتكذيبهم لمحكم القرآن»، وإن أقروا به فى «الغائب» مع خلافه لما يجدون فى «الشاهد»، لزمهم أن يجوزوا «وجود العلم، وحس الألم واللذة، مع فقد الحياة»، وإن كان ذلك

---

(١) الظاهر أنه يعنى بالعلم هنا مطلق الإدراك، لا العلم المخصوص.

خلافا للشاهد، ثم يكون الخبر مُحقِّقًا وقوع ما اتفق على جوازه[١].

وإذا كان ابن جرير يثبت عذاب القبر، شأن سائر أهل السنة، فهل تجرى أحوال القبور -فيما يرى ابن جرير- على النفس والبدن جميعا أم على أحدهما فقط؟

ذكر ابن حجر فى شرحه لقصة اطِّلاع النبى ﷺ على القليب، قليبِ بدر، وقوله لناسٍ من المشركين: «يا فلان بن فلان، ويا فلان بن فلان، أوجدتم ما وعدكم الله ورسوله حقا، فإنى قد وجدت ما وعدنى ربى حقا؟» فقال عمر: يا رسول الله كيف تكلم أجسادًا لا أرواح فيها؟ فقال: «ما أنتم بأسمع منهم، غير أنهم لا يستطيعون أن يَرُدُّوا»[٢]، ذكر ابن حجر فى شرحه لهذه القصة أن ابن جرير، وجماعة من الكرامية، قد أخذوا منها أن السؤال فى القبر يقع على البدن فقط[٣]. وهو أمر نُسِبَ إلى بعض المعتزلة[٤]، وذكر ابن تيمية أن فيه قولين لأهل الحديث والسنة والكلام[٥].

ونحن لا نجد فى شرح ابن جرير لهذه القصة، والتى رواها وتوسع فى شرحها فى «تهذيب الآثار»، ذكرا لذلك، وإنما ذكر فى شرحها إثبات سماع الأموات،

---

(١) انظر: كلام ابن جرير بطوله فى التبصير: (٢٠٨-٢١١).

(٢) هذا جزء من القصة برواية ابن جرير فى «تهذيب الآثار» -مسند عمر- (٢/ ٤٨٥) والحديث أصله فى البخارى -المغازى- رقم (٣٩٧٦)، مسلم -الجنة- رقم (٢٨٧٣).

(٣) انظر: فتح البارى (٣/ ٢٧٧) وكذلك نسب هذه المقالة إلى الطبرى كل من: الآمدى، فى: «أبكار الأفكار»، على ما نقله ابن الألوسى فى «الآيات البينات» (٨٩، ٩١)، والنووى فى شرح مسلم (١٧/ ٢٩٣)، وابن رجب الحنبلى فى «أهوال القبور»، على ما نقله الألبانى فى تعليقه على «الآيات البينات» ص (٨٩) هامش (١)، وليس فيهم من ذكر أن ابن جرير أخذ ذلك من قصة القليب.

(٤) نسبه القرطبى إلى «صالح قبة». انظر: التذكرة (١٤٧).

(٥) انظر: فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ٢٦٣، ٢٨٢).

كما تأتى الإشارة إليه إن شاء الله، وذكر أيضًا «تصحيح القول بأن الله عز وجل يعذب فى القبور قبل قيام الساعة أهل عداوته، والكافرين به -كانوا- فى الدنيا[١] وتكذيب مقالة من أنكر ذلك» كما هو مذهبه الذى قررناه من قبل. ثم لم يعرض لكون ذلك على البدن فقط، أو غير ذلك بشىء.

وكان ينبغى أن يكون مستندُ من ينسب ابنَ جرير إلى ذلك، كلامَه فى «التبصير» ومعارضته الجدلية للنفاة، والتى عرضناها فيما سبق، وخاصة قوله فى آخرها: «فأجيزوا كذلك أن عذاب الله تعالى ذكره، ألما ولذة وعلما[٢]، فى جسم لا حياة فيه، وإن لم تكونوا عاينتم مثله فيما شاهدتم...»[٣].

ومما يرجح أن ابن جرير يرى أنه لا تلازم بين «الحياة» و «الإدراك»، ختامه لذلك الفصل فى التبصير بأن المسألة (المعارضة) على من أنكر منكرًا ونكيرًا، وما جاءت به الأخبار من سماع الميت خفق نعالهم[٤]، وما أشبه ذلك من الأخبار الواردة عن رسول الله ﷺ فى الموتى، كالمسألة على من أنكر عذاب القبر سواء،

---

(١) قد توهم هذه العبارة أن ابن جرير يخص عذاب القبر بالكفار فقط، كما حُكى عن الجبائى وغيره، إلا أن الأحاديث التى رواها لإثبات عذاب القبر، كلها تنفى ذلك الإيهام؛ ففيها استعاذة النبى ﷺ منه، وأمره أمته بالاستعاذة منه، وإخباره أن أمته تفتن فى القبور، قريبًا من فتنة الدجال، وأن سعدَ بن معاذ لم يَنْجُ من ضغطة القبر، وغير ذلك مما يؤكد أن مذهبه فى ذلك أن مذهب عامة العلماء: أنه يعم الكافرين، ومن شاء الله من عصاة المسلمين.

(٢) هكذا جاء فى المخطوطة والمطبوعة بالنصب فى ثلاثتها، ولا أدرى هل هو على لغة من ينصب معمولى «أنَّ» أو نصبها على الحال، أو هو تحريف، أو ماذا؟!.

(٣) التبصير (٢١١).

(٤) روى ابن جرير هذا المعنى فى حديث البراء المشار إليه آنفا، ورواه أيضا فى "التهذيب" رقم (٧٢٩، ٧٣٠) من حديث أبى هريرة، وورق-م (٧٣١) من حديث جابر. والمعنى ثابت فى البخارى (١٣٧٤)، ومسلم (٢٨٧٠) من حديث أنس.

قال: «لأن علتهم فى جميع إنكار ذلك علة واحدة، وعلتنا فى الإيمان بجميعه والتصديق به علة واحدة، وهو تظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ به، مع جوازه فى العقل وصحته فيه؛ وذلك أن الحياة معنى، والآلام واللذات، والمعلوم[١] معان غيره. وغير مستحيل وجود الحياة مع فقد هذه المعانى، ووجود هذه المعانى مع فقد الحياة، لا فرق بين ذلك»[٢]. وهذا تصريح منه بأنه رأيه الذى بنى عليه ما ذهب إليه.

لكننا مع ذلك كله نجد ابن جرير ذكر أيضا فى تفسيره ما يبدو لنا مخالفا لما ذكره هنا من عدم التلازم بين الحياة والإدراك. ففى تفسير قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾﴾ [البقرة: ١٥٤] يقول:

«... ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله: هو ميت؛ فإن الميت من خلقى من سلبته حياته، وأعدمته حواسه، فلا يلتذ لذة، ولا يدرك نعيمًا، فإن من قتل - منكم ومن سائر خلقى - فى سبيلى، أحياءٌ عندى فى حياة ونعيم...»، فجعل عدم إدراك اللذة والنعيم فرعًا على سَلْبِ الحياة، وإعدام الحواس (مُسبَّبًا عنه).

ثم إنه أورد على نفسه سؤالا حولا الفرق بين هذه الحياة التى أثبتها الله للشهداء، وحياة من سواهم من أهل القبور، مؤمنهم وكافرهم (؟!) فقال:

«فإن قال لنا قائل... فما الذى خُصَّ به القتيل فى سبيل الله، مما لم يُعَمَّ به سائر البشر غيره من الحياة، وسائر الكفار والمؤمنين أحياء فى البرزخ؛ أما الكفار فمعذبون فيه بالمعيشة الضنك، وأما المؤمنون فمنعمون بالرَّوح والريحان ونسيم الجنان؟!».

ثم أجاب عن ذلك بأن «الذى خَصَّ الله به الشهداء فى ذلك... أنهم

---

(١) المعلوم، كذا فى المخطوطة والمطبوعة، ولعلها: العلوم.

(٢) التبصير (٢١٢-٢١٣).

مرزوقون من مآكل الجنة ومطاعمها فى برزخهم قبل بعثهم...» ثم ذكر أن المقصود بذكر الخبر عن حياتهم، إنما هو الخبر عما هم فيه من النعمة[١]. وهذا النص واضح الدلالة فى ربطه بين الحياة وإدراك النعيم ووجود الحواس، وبين الموت وعدم ذلك، وهو ما يخالف ما جاء فى «التبصير».

وحسبنا من ذلك أن نسجل -تأريخا لرأيه- ذينك الوجهين المتقابلين، فيما بدا لنا، دون أن نملك دليلا مقنعا فى ترجيح أحدهما، أن يكون هو رأىَ ابن جرير الذى استقر عليه، دون الآخر، أو تفسير ما بدا لنا من ذلك التقابل.

وعلى العَلَّات، فإننا نجد بإزاء القول الذى حُكى عنه، بأن عذاب القبر على البدن فقط، موقفا مقابلًا لابن حزم، يرى أن عذاب القبر إنما هو على الروح فقط، وأنه بذلك تجتمع الأدلة[٢].

وأما عامة السلف وأهل السنة، فعندهم أن أحوال القبور تحصل للروح والبدن جميعا. قال ابن تيمية: «مذهب سلف الأمة وأئمتها أن الميت إذا مات يكون فى نعيم أو عذاب، وأن ذلك يحصل لروحه ولبدنه، وأن الروح تبقى بعد مفارقة البدن، منعمة أو معذبة، وأنها تتصل بالبدن أحيانًا، فيحصل له معها النعيم والعذاب. ثم إذا كان يومُ القيامة الكبرى أُعِيدت الأرواح إلى أجسادها، وقاموا من قبورهم لرب العالمين»[٣].

---

(١) انظر: التفسير (٣/ ٢١٤-٢١٨) ط شاكر، وانظر: أيضا: (٧/ ٣٨٤-٣٨٥) من نفس الطبعة. وقد حكى القرطبى هذا التفريق بين الشهداء وغيرهم عن ابن العربى المالكى، وذكر أن ابن العربى نقل إجماع الأمة على أنه لا يُتعجل الأكل والنعيم لأحد إلا الشهداء فى سبيل الله، وغير الشهداء يملأ عليه قبره خضرًا ويفسح له فيه. انظر التذكرة (١٧٦) وانظر أيضًا: فتاوى ابن تيمية (٢٤/ ٣٣٢).

(٢) انظر: الفصل (٤/ ٥٦-٥٧)، وقارن: الروح لابن القيم (٥٥) وما بعدها.

(٣) الفتاوى (٤/ ٢٨٤)، وانظر: التذكرة للقرطبى (١٣٧)، الروح لابن القيم (٦٥) وما بعدها.

سماع الأموات:

يبقى أن نشير هنا إلى أن ما نقل عن ابن جرير من القول بأن عذاب القبر إنما هو على البدن فقط، ربما أوهم أنَّ مذهبه -من ثَمَّ- أن الموتى لا يسمعون، أو أن ذلك لازمُ مذهبه. وهذا -فعلًا- ما صرح الآلوسيُّ بنسبته إليه، فقال عقب حكايته ما نقل عنه فى شأن عذاب القبر: «وتبين أيضا منه موافقة ابن جرير الطبرى المجتهد وغيره، للحنفية فى عدم السماع؛ **لأنه لما نفى الحياة، فَمِنَ الأولى أن ينفى السماع أيضًا**، كما لا يخفى على كل ذى فهم، غير متعصب»[1].

ولا يخفى أن الألوسى لم ينقل هنا مذهب ابن جرير صريحا، وإنما ظن ذلك مذهبه لاعتقاده أنه لازم له، وهو فى الواقع إنما كان يلزمه لو كان يرى أن الإحساس بدون الحياة ممتنع[2]، فأما حيث يقول: إن الله تعالى يخلق فى البدن إدراكًا، بحيث يسمع ويعلم، ويلذ ويألم، من غير عَوْدِ الروح إليه، على ما نُقِلَ عنه فى بيان مذهبه[3]، فإن ذلك لا يلزمه. فكيف إذا كان قد صرح بانتفاء التلازم بين «الحياة» و «الإدراك» كما سبق فى كلامه الذى نقلناه عن التبصير؟! فكيف -أيضًا- إذا كان قد صرح بإثبات سماع الأموات، وجَعَلَ إثبات ذلك كإثبات سائر ما جاءت النصوص بذكره، من أحوال القبور، على ما نقلناه عن «التبصير».

وقد عاد ابن جرير لبحث هذه المسألة عند شرحه لحديث «القليب» المشار إليه آنفا، فى كتابه «تهذيب الآثار» وذكر «من قال بتصحيح هذه الأخبار من السلف،

---

(١) الآيات البينات على عدم سماع الأموات (٩٢).

(٢) انظر: السابق (٦١).

(٣) انظر: فتح البارى (٣/ ٢٧٧). والغريب أن الألوسى نقل كلام ابن حجر هنا بتمامه ص (٧٢)، وهو صريح فى إثبات سماع الموتى وعلمهم، لكن من غير عود الروح إليه، وأنه لا تلازم بين «السمع» و «الحياة». لكن كأنه ذهل عنه!!

وقالوا: إن الموتى يسمعون كلام الأحياء، ويتكلمون ويعلمون». وحكى ذلك المعنى عن أبى هريرة وابن مسعود وسعد بن أبى وقاص، وغيرهم من السلف.

ثم ذكر بعده قول من قال بتصحيح هذه الأخبار، ولكن قال: إن معنى قوله ﷺ: «ما أنتم بأسمع لما أقول منهم»: ما أنتم بأعلم بما أقول، أنه حق، منهم. ورووا عن النبى ﷺ أنه قال: «ما أنتم بأعلم بما أقول منهم». ويعنى بهؤلاء عائشة رضى الله عنها، ومن وافقها على ذلك، وحكى عنهم تَعَلُّقَهُم بقول الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [النمل:٨٠]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَآءُ وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [فاطر:٢٢]. ثم قال: «والصواب من القول فى ذلك أن كلتا الروايتين اللتين ذكرتُ عن رسول الله ﷺ[1] فى ذلك صحيحة، عدول نقلتها، فالواجب على ما[2] انتهت إليه، وقامت عليه حجة خبر الواحد العدل، الإيمان بها، والإقرار بأن الله يسمع من شاء من خلقه من بعد مماته، ما شاء من كلام خلقه من بنى آدم وغيرهم على ما شاء، ويفهم من شاء منهم ما شاء، وينعم من أحب منهم بما أحب، ويعذب فى قبره الكافر ومن استحق منهم العذاب، كيف أراد، على ما جاءت به عن رسول الله ﷺ الآثار، وصحت به الأخبار».

وأما الآيتان اللتان تعلق بهما نفاة ذلك، فإنهما لا تعارضان ما أثبته النبى ﷺ من سماع الميت قرع نعالهم، ونحو ذلك مما صحت به الأخبار، إذ كان ما تعلقوا به «محتملا من التأويل أوجها سوى التأويل الذى تأوله الموجه تأويله إلى أنه لا ميت يسمع من كلام الأحياء شيئا». ثم ذكر ابن جرير وجهين قويين من محامل هاتين الآيتين:

---

(١) يعنى رواية: «ما أنتم بأسمع لما أقول»، ورواية: «ما أنتم بأعلم بما أقول»، وانظر: فتح البارى (٣/ ٢٧٧).

(٢) ما: كذا، ولعلها: من.

الأول: أن يكون معناه: فإنك لا تسمع الموتى بطاقتك وقدرتك، إذ كان خالق السمع غيرَك، ولكن الله تعالى ذكره، هو الذى يُسْمِعُهم إذا شاء، إذ كان هو القادر على ذلك دون من سواه...

الثانى: أن يكون معناه: فإنك لا تسمع الموتى إسماعا ينتفعون به، لأنهم قد انقطعت عنهم الأعمال، وخرجوا من دار الأعمال إلى دار الجزاء...، ثم قال:

«فإذا كان محتملا من المعانى ما وصفنا، فليس لموجهه إلى أنه مَعنىٌّ به أنه لا يسمع ميت شيئا بحال حجة..»..

وأما تأويل عائشة رضى الله عنها لذلك، فإنه لا ينفى وقوع السماع؛ لأن علمهم بذلك لا يخلو من أن يكون حدث لهم عن سماع منهم خفقَ نعال مُشيعيهم، أو غيرَه من كلامهم، أو يكون علمهم بذلك عن خبر أُخْبِروا به فى قبورهم، قال: «وأى ذلك كان، فإنه محقق قولنا فى أن الله تعالى ذكره، يسمع من شاء من الأموات ما شاء من كلام الأحياء...»[١].

وما قرره ابن جرير هنا من سماع الموتى، من حيث الجملة، هو الظاهر الذى تقتضى الأدلة رجحانه[٢]، وهو كذلك مذهب الجمهور[٣]، وكما لا يعنى ذلك أن الموتى يسمعون سماعا مطلقا، كما تسمع الأحياء؛ فإن هذا لم يقل به أحد، ولم يرد فى شىء من النصوص[٤]، فكذلك الآيات التى استدل بها نفاة السماع،

---

(١) انظر: تهذيب الآثار -مسند عمر- (٢/ ٥١٠-٥٢١)، وانظر أيضًا تفسيره للآيتين المذكورتين فى: التفسير (٢٠/ ١٢)، (٢٢/ ١٢٩) ط الفكر.

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم (١٧/ ٣٩٩)، أضواء البيان، للشنقيطى (٦/ ٤٢١).

(٣) انظر: فتح البارى (٣/ ٢٧٧).

(٤) انظر: مقدمة الألبانى للآيات البينات..، للألوسى (٣٧)، وإذا كان محل النزاع فى الحقيقة: هو سماع الأموات فى الجملة، لا مطلق السماع، كما حرره الشيخ الألبانى نفسه، فلا شك أن قوله قبل ذلك (ص ٢٠): «فهل جاء نص يثبت للموتى صفة السمع، =

لا توجِبُ نفى مطلق السماع عن الموتى، ولو كان سماعا على غير الوجه المعتاد لنا، وإنما تُحمل - جمعا بين النصوص - على نفى السماع الذى ينفع صاحبه، أو ما شابه ذلك مما تحتمله النصوص(١).

ولهذا، فإن ابن جرير يرد على من تعلق بأن نفى السماع فى هذا الآيات، ظاهره العموم «فى كل من فى القبور، وفى جميع الموتى»، يرد ذلك بأن «الله جل ثناؤه جعل بيان ما نزل إلينا من كتابه إلى رسوله ﷺ، وقد بين لنا عليه السلام بقوله ﷺ، إذ ذكر حال المؤمن والكافر فى قبورهما حين يُسألان عن دينهما، أنهما يسمعان خفق نعال مُتبعى جنائزهما إذا ولوا عنهما مدبرين. فكان معلوما بذلك أن قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسۡمِعٖ مَّن فِي ٱلۡقُبُورِ﴾، وقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تُسۡمِعُ ٱلۡمَوۡتَىٰ﴾، معنٌّى به إسماع بعض الأشياء دون جميعها، ودليلا على أن قول من قال: قد يسمعون بعض الأشاء فى بعض الأحوال، أولى بالصحة من قول من خالف ذلك»(٢).

وأما أن الاعتقاد بأن الموتى يسمعون، أو قد يسمعون، كان السببَ الأقوى فى وقوع كثير من جهال المسلمين فى دعاء الأولياء، وعبادتهم من دون الله عز وجل، كما يقول الشيخ الألبانى(٣)، رحمه الله، فليس من اللازم لو سلمنا

= أى أن من طبيعة الميت أن يسمع الكلام، كما كان قبل موته..»، هو حيدة بالبحث عن محل النزاع، وإلزام للخصم بما لا يلزمه!!

(١) انظر: فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ٢٩٨)، أضوء البيان (٦/ ٤٢١)، وانظر تأويل ابن جرير للآيات فيما سبق. على أن سياق هذه الآيات يدل على أن المراد بالموتى المنفى سماعهم هنا الكفار، لا أصحاب القبور. انظر تحرير ذلك فى: أضواء البيان (٦/ ٤١٦-٤٢١)، وغيره من كتب التفسير. وقد اعترف بذلك الشيخ الألبانى، بل ذكر أنه لا يعلم فيه خلافا بين علماء التفسير!! انظر: مقدمة الآيات البينات.. (٢١-٢٢).

(٢) تهذيب الآثار مسند عمر- (٢/ ٥٢٠-٥٢١).

(٣) انظر: مقدمة الآيات.. ص (١٠).

ذلك- أن يكون القضاء على ذلك بتحقيق أن الموتى لا يسمعون، كما يرى[١]؛ فإن إنكار الباطل لا يكون برد الحق الثابت. وإذا كان تحقيق سماع الموتى أو عدمه هو عين مورد النزاع، فلا ينبغى النظر فى الفرع قبل البحث فى ثبوت الأصل، فإذا ثبت الأصل عدنا للنظر فى الفرع وحكمه، فى ضوء ما تقتضيه أدلة الشرع.

وههنا نقول، على وجه الإجمال: إن «سؤال الخلق هو فى الأصل محرم؛ لأن فيه أنواع الظلم الثلاثة: الظلم فى حق الله بالشرك، والظلم للمسئول، فإن فيه إيذاء له، وظلم الإنسان نفسه لما فيه من تعبيدها لغير الله، وقد أبيح من ذلك - من سؤال الحى - ما دل الشرع على إباحته، وأما سؤال الميت والغائب، فلم يأذن الله به قط»[٢].

وسواء قُدِّر أن الميت يسمع الخطاب، أو قدر أنه لا يسمع، فإن مجرد سماع الميت للخطاب لا يستلزم أنه قادر على ما يطلب الحى منه، وكونه قادرا لا يستلزم أنه شرع لنا أن نسأله ونطلب منه كل ما يقدر عليه. بل ليس لنا أن نسأل الرُسُل، وهم أحياء، كلَّ ما يُمكنهم فِعله، ولا أن يسألوا لنا ربنا كل ما يقدر عليه، كما قال قوم موسى: أرنا الله جهرة، وسألوا المسيح إنزال المائدة..[٣]، **وإنما الدعاء عبادة شرعية يتبع فيها ما جاء به الشرع.**

وتأمل كيف قال إبراهيم ﷺ لقومه: ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَأَدْعُواْ رَبِّى عَسَىٰٓ أَلَّآ أَكُونَ بِدُعَآءِ رَبِّى شَقِيًّا ﴿٤٨﴾﴾ [مريم: ٤٨]، فقال الله تعالى عنه: ﴿فَلَمَّا ٱعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا ﴿٤٩﴾﴾ [مريم: ٤٩]، ليدلك على أن الدعاء عبادة كانوا يصرفونها لغير الله، تعالى.

---

(١) السابق: (١٥).
(٢) الرد على البكرى الاستغاثه لابن تيمية (١/ ٢٢٤).
(٣) السابق (١/ ٩٥).

ويكفى فى رد صنيع هؤلاء قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ وَهُمْ عَن دُعَآئِهِمْ غَٰفِلُونَ ۝٥ وَإِذَا حُشِرَ ٱلنَّاسُ كَانُوا۟ لَهُمْ أَعْدَآءً وَكَانُوا۟ بِعِبَادَتِهِمْ كَٰفِرِينَ ۝٦﴾ [الأحقاف: ٥،٦]، وقول النبى، ﷺ «الدعاء هو العبادة»، وقرأ: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ۝٦٠﴾ [غافر: ٦٠][١].

❁ ❁ ❁

(١) رواه أبو داود (١٤٦٦ عون) وابن ماجه (٣٨٢٨) والترمذى (٣٤٣٢ تحفة)، من حديث النعمان بن بشير، رضى الله عنهما، وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح. وجوَّد ابنُ حجر إسناده فى الفتح (١/ ٦٤).

المبحث الثانى

الشفاعة والميزان

أولا: الشفاعة:

لا خلاف بين الأمة فى إثبات شفاعة النبى ﷺ، لا حرمنا الله منها، وإنما الخلاف فيمن يشفع له النبى ﷺ، أو -بعبارة أخرى- فى أى شىء تكون الشفاعة[١].

ولقد وردت النصوص بإثبات أنواع عديدة من شفاعة النبى ﷺ، وبيان ما تكون فيه الشفاعة؛ كشفاعته العظمى ﷺ فى أهل الموقف ليقضى الله -تعالى- بينهم، ويريحهم من كرب الموقف، وشفاعته ﷺ، فى أقوام أن يدخلوا الجنة بغير حساب، وشفاعته ﷺ فى أقوام آخرين أن يرفع الله درجاتهم فى الجنة إلى آخر ما وردت به الآثار من ذلك[٢].

ومع أن **المعتزلة** لم توافق أهل السنة والجماعة إلا فى إثبات شفاعته ﷺ، فى رفع درجات بعض من يدخل الجنة، أن ينزلوا فوق ما كان يقتضيه ثواب أعمالهم، دون سائر ما جاءت به النصوص وأثبته أهل السنة[٣]، **فلقد كاد الخلاف بين**

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٦٨٧ ٦٨٨)، الرد على البكرى الاستغاثة لابن تيمية (١/ ٤١٢).

(٢) انظر أنواع الشفاعة وأدلتها فى: تهذيب سنن أبى داود، لابن القيم (٧/ ١٣٣-١٣٤)، شرح الطحاوية (٢٨٣ وما بعدها)، فتح البارى (١١ / ٤٣٦).

(٣) انظر: شرح الطحاوية (٢٨٨ - ٢٨٩) وأيضًا: المقالات للأشعرى (٢/ ١٦٦)، التوسل والوسيلة، لابن تيمية (١٢)، وقارن: شرح الأصول الخمسة (٦٨٩، ٦٩١) حيث يقرر هذه الفكرة، وأصرح منه فى الكشاف (١/ ٢٩٩).

الفريقين، نفيًا وإثباتًا، ينحصر فى شفاعة النبى ﷺ لأهل الكبائر من أمته؛ فمن حكى عن المعتزلة نفى الشفاعة، فمراده ذلك المعنى[١]، ومن أراد من أهل السنة إثباتها، فأكبر همه ذلك المعنى أيضًا، حتى إن الراوى ربما روى الحديث فى الشفاعة العظمى، فانتقل منه إلى ذلك النوع: الشفاعة فى أهل الكبائر[٢].

ولأن قول النفاة -الخوارج والمعتزلة- فى هذه الشفاعة فرعُ مذهبهم فى تخليد صاحب الكبيرة فى النار، وهو ما يناقص إخراجه بالشفاعة[٣]، فلقد أشار ابن جرير إلى إثبات الشفاعة فى آخر بحثه لحكم «صاحب الكبيرة»، وجعل إثباتها، على ما تظاهرت به الأخبار، أحد ما استدل به على عدم كفر صاحب الكبيرة، أو تخليده فى النار.

قال: «وبعدُ، فإن الأخبار المروية عن رسول الله ﷺ، متظاهرة بنقل من يمتنع فى نقله الخطأ والسهو والكذب، ويوجب نقله العلم، أنه ذكر أن الله جل ثناؤه يخرج من النار قوما بعدما امتحشوا وصاروا حممًا، بذنوب كانوا أصابوها فى الدنيا، ثم يدخلهم الجنة[٤]، وأنه، ﷺ، قال: «**شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى**» وأنه عليه السلام، يشفع لأمته إلى ربه، عز وجل ذكره، فيقال: «**أخرج منها منهم من كان فى قلبه مثقال حبة خردل من إيمان**»[٥]، فى نظائر لما ذكرنا من

---

(١) انظر: الفِصَل (٤/ ٥٣، ٥٤)، الرد على البكرى (١ /٤١٣)، الكشاف، وحاشية ابن المنير عليه، (١/ ١٣٦).

(٢) انظر ما نقله ابن حجر عن الداودى - من شُرَّاح البخارى - على حديث أنس فى الشفاعة (١١/ ٤٤٦)، وانظر أيضًا: شرح الطحاوية (٢٨٥ ٢٨٦).

(٣) انظر: بيان القاضى عبد الجبار لوجه إدخال الشفاعة فى باب «الوعيد». شرح الأصول (٦٨٧).

(٤) انظر: صحيح البخارى -الرقاق- رقم (٦٥٦٠)، مسلم -الإيمان- رقم (١٨٤).

(٥) سبق فى مبحث زيادة الإيمان ونقصانه.

الأخبار، التى إن لم تثبت صحتها، لم يصح عنه خبر ﷺ»[١].

ويعرض ابنُ جرير لتقرير هذا المعنى عند عرضه لكثير من الآيات المتصلة به فى تفسيره، حتى فى بعض الآيات التى قد يحتج بها منكرو الشفاعة، كقول الله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر:٤٨]. يقول:

«فما يشفع لهم الذين شفعهم الله فى أهل الذنوب[٢] من أهل التوحيد، فتنفعهم شفاعتهم. وفى هذه الآية دلالة واضحة على أن الله، تعالى ذكره، مُشَفِّعٌ بعض خلقه فى بعض»[٣].

وهذه الأدلة على إثبات الشفاعة، والآثار المتظاهرة بورودها، تبين أن الشفاعة المنفية، أو المنفىَّ نفعُها، إنما هى الشفاعة فى حق الكفار: أن يخرجوا من النار، أو شفاعة من لا يرضى اللهُ شفاعتَه ولا يأذن بها. ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [البقرة:٤٨]. يقول ابن جرير:

«وهذه الآية، وإن كان مخرجها عاما فى التلاوة، فإن المراد بها خاصٌّ فى التأويل[٤]، لتظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «**شفاعتى لأهل**

---

(١) التبصير (١٨٤ ١٨٦).

(٢) الشفاعة فى أهل الذنوب ليست من خصائص النبى ﷺ، بل هى ثابته أيضًا لمن شاء الله تعالى من الملائكة والمؤمنين، انظر ما أورده الطبرى من الآثار فى تفسير هذه الآية، وانظر أيضًا: شرح الطحاوية (٢٩٠)، الشفاعة، لمقبل بن هادى الوادعى (١٦٨) وما بعدها.

(٣) التفسير (٢٩/ ١٦٦) ط الفكر، وانظر حكاية ابن حزم لاحتجاج النفاة بها فى: الفصل (٤/ ٥٣)، وأما الزمخشرى فجعلها دليلا على مذهبه فى أن الشفاعة للزيادة فى درجات المُرْتَضَين. انظر: الكشاف (٤/ ٦٥٥).

(٤) العام الذى يراد به الخصوص: هو اللفظ الذى يريد به قائله -من حيث الأصل- بعض ما يتناوله، كالشفاعة المنفية هنا، فإن المراد بنفيها نفى بعض أنواعها. وقد منع الأصوليون =

الكبائر من أمتى»[(١)]، وأنه قال: **«ليس من نبى إلا وقد أعطى دعوة، وإنى اختبأت دعوتى شفاعة لأمتى، وهى نائلة إن شاء الله منهم من لا يشرك بالله شيئًا»**[(٢)]. فقد تبين بذلك أن الله جل ثناؤه قد يصفح لعباده المؤمنين بشفاعة نبينا محمد ﷺ، لهم عن كثير من عقوبة إجرامهم، وأن قوله: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ إنما هى لمن مات على كفره، غير تائب إلى الله عز وجل»[(٣)].

وأما الشفاعة العظمى فى أهل الموقف كلهم، فقد جاءت الأحاديث الصحيحة بإثباتها، وهى المقام المحمود لنبينا ﷺ، الذى قال الله فيه: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء:٧٩]، صح ذلك عن النبى ﷺ، وأصحابه، وهو اختيار ابن جرير فى هذه الآية[(٤)].

= التعلق بعمومه، لأن دلالته على العموم مجازية، ولأن المراد به يكون أقل مما لم يُرَدْ، عند بعضهم. انظر فى تعريفه، والفرق بينه وبين العام المخصوص: البحر المحيط، للزركشى (٣/ ٢٤٩ ٢٥١)، إرشاد الفحول، للشوكانى (١٤٠ ١٤١).

(١) أبو داود (٤٧١٥-عون)، والترمذى (٢٥٥٢- تحفة) وغيرهما من حديث أنس. وقال الترمذى: حديث حسن صحيح، غريب من هذا الوجه، وانظر: الشفاعة، لمقبل بن هادى: ص (٨٥) وما بعدها.

(٢) رواه مسلم بنحوه -الإيمان- رقم (١٩٩) من حديث أبى هريرة.

(٣) التفسير (٢/ ٣٣) ط شاكر. وانظر تقرير ابن جرير لهذا المعنى (٥/ ٢٨٣ ٢٨٥) ط شاكر، وأيضًا: (١٣/ ١٦١)، (١٤/ ٢- ٥)، (٢٥/ ١٠٥) ط الفكر.

(٤) انظر التفسير (١٥/ ١٤٣ ١٤٥)، وأيضًا: البخارى، مع شرحه (٨/ ٢٥١)، تفسير ابن كثير (٣/ ٥٥- ٥٨)، الشفاعة، لمقبل بن هادى (٣٠٣١). على أن ابن جرير ذكر قولا آخر لمجاهد فى تفسير هذه الآية، أن المقام المحمود هو أن يجلسه معه على عرشه، وتكلف ابن جرير فى توجيهه. وهو قول -لو صح عن مجاهد- مهجور عند أهل العلم، كما يقول ابن عبد البر، ويكفى فى رده ثبوت الأحاديث والآثار بخلافه فى تفسير المقام المحمود. وانظر: تفسير القرطبى (١٠/ ٣٠٩-٣١٢).

ثانيا ميزان الأعمال:

ثبت ذكر الميزان الذى توزن به أعمال العباد يوم القيامة فى عدة نصوص من الكتاب والسنة، أما الكتاب فمثل قول الله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يَظْلِمُونَ ﴿٩﴾﴾ [الأعراف:٨، ٩]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَـٰلِدُونَ ﴿١٠٣﴾﴾ [المؤمنون: ١٠٢، ١٠٣] وأمثال ذلك من الآيات. وأما السنة، فكقول النبى ﷺ: **«كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان فى الميزان، سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم»**[(١)].

وقد ذهب إلى إثبات الميزان على حقيقته عامة أهل السنة، وحكى الأشعرى وغيره إجماعهم عليه[(٢)].

وذكر الأشعرى وغيره أن أهل البدع، أنكروا الميزان[(٣)]، ونسبه الملطى إلى جهم[(٤)]، ونُسب إنكاره أيضًا إلى بعض المعتزلة[(٥)]، بل نسبه ابن فُورَك[(٦)] وغيره

---

(١) هو آخر حديث فى صحيح البخارى، رواه من حديث أبى هريرة، وبوب عليه: باب قول الله تعالى: «ونضع الموازين القسط ليوم القيامة»، وأن أعمال بنى آدم وقولهم يوزن «ا.هـ ورواه أيضًا مسلم (٢٦٩٤).

(٢) رسالة الثغر: (٩٦)، وانظر: فتح البارى (١٣/ ٥٤٨).

(٣) مقالات الأشعرى (١/ ١٦٤)، وانظر: الفصل (٤/ ٥٤).

(٤) التنبيه والرد: (١١٠)، ونسبه البغدادى إلى الجهمية: أصول الدين: (٢٤٥).

(٥) شرح المقاصد (٥/ ١٢٠).

(٦) هو: محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر الأنصارى الأصبهانى، من كبار مشايخ الأشاعرة، ت (٤٠٦هـ). انظر: تبيين كذب المفترى (٢٣٢-٢٣٣)، طبقات الشافعية (٤/ =

إلى المعتزلة[١]، هكذا على العموم، وغلا الإيجي، فقال: «وأما الميزان، فأنكره المعتزلة عن آخرهم»[٢]. مع أن الذى ذكره القاضى عبد الجبار أنه حق يجب اعتقاده والإقرار به، وأنه الميزان المعقول المتعارف فيما بيننا، دون العدل، ولم يحك فى ذلك خلافًا لأصحابه[٣].

وقد حكى ابن جرير اختلاف أهل التأويل فى ذلك، فقال بعضهم: فمن ثقلت موازينه، معناه: فمن كثرت حسناته، ورَوَى ذلك عن مجاهد. وقال آخرون: ذلك هو الميزان الذى يعرفه الناس، له لسان وكِفَّتان، ورواه عن عمرو ابن دينار، ثم قال:

«والصواب من القول فى ذلك عندى، القول الذى ذكرناه عن عمرو بن دينار، من أن ذلك هو الميزان المعروف الذى يوزن به، وأن الله جل ثناؤه يزن أعمال خلقه، الحسنات منها والسيئات. . .، لتظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ، بقوله: «ما وضع فى الميزان شىء أثقل من حُسْن الخلق»[٤]، ونحو ذلك من الأخبار التى تحقق أن ذلك ميزان يوزن به الأعمال، على ما وصفتُ».

ثم حكى شبهتين يمكن أن يحتج بهما المنكر للميزان:

الأولى: أنه ليس «بالله حاجة إلى وزن الأشياء، وهو العالم بمقدار كل شىء

= ١٢٧).

(١) نقل كلام ابن فُورك القرطبى فى: التذكرة (٣٦٤). وانظر: الانتصار، لابن أبى الخير (٣/ ٧٢٠)، فتح البارى (١٣/ ٥٤٨)، شرح الفقه الأكبر، للقارى (٩٦).

(٢) المواقف: (٣٨٤).

(٣) شرح الأصول (٧٣٥) وغاية ما هنالك أن الزمخشرى حكى فى «وضع الموازين» قولين، على نحو ما حكاه الطبرى وغيره من المفسرين، انظر: الكشاف (٢/ ٨٩)، (٣/ ١٢٠).

(٤) رواه أبو داود (٤٧٧٨-عون) والترمذى (٢٠٧٠، ٢٠٧١-تحفة) من حديث أبى الدرداء، وقال الترمذى: حديث حسن صحيح.

قبل خلقه إياه وبعده، وفى كل حال».

الثانية: «كيف توزن الأعمال، والأعمال ليست بأجسام توصف بالثقل والخفة، وإنما توزن الأشياء ليعرف ثقلها من خفتها، وكثرتها من قلتها».

ثم أجاب ابن جرير عن الشبهة الأولى بأن ذلك نظير إثباته أعمال العباد فى أم الكتاب، واستنساخه ذلك فى الكتب، من غير حاجة به إليه، ومن غير خوف نسيانه، وهو العالم بكل ذلك فى كل حال ووقت، قبل كونه، وبعد وجوده، بل ليكون ذلك حجة على خلقه. . . ، فكذلك وزنه تعالى أعمال خلقه بالميزان حجة عليهم ولهم، إما بالتقصير فى طاعته والتضييع، وإما بالتكميل والتتميم».

وأما كيف توزن، فبأن «يوضع العبدُ وكتب حسناته فى كفة من كفتى الميزان، وكتب سيئاته فى الكفة الأخرى، ويحدث الله تبارك وتعالى ثقلا وخفة فى الكفة التى الموزون بها أولى»[(١)]، ويحتج لهذا بأثر رواه عن عبد الله بن عمرو.

ويرد ابن جرير على المنكرين بأنه ليس فى العقل ما يمنع ذلك، ولا فى كونه «خروج من حكمة، ولا دخول فى جور قضية»، وحيث لا دليل مع المنكر «من حجة عقل أو خبر» على دعواه، ففى ذلك «وضوح فساد قوله، وصحة ما قاله أهل الحق فى ذلك»[(٢)].



(١) ثم يذكر ابن جرير هنا ما يصلح تتميمًا للوجه الأول، وأن ذلك احتجاج من الله على خلقه، كفعله بكثير منهم: من استنطاق أيديهم وأرجلهم، واستشهاده بذلك عليهم، وما أشبه ذلك من حججه.

(٢) انظر بحث ابن جرير لذلك فى التفسير (١٢/ ٣٠٩ ٣١٤) ط شاكر.

الفصل الرابع

مسائل الإمامة، وتفضيل الصحابة

تمهيد:

على الرغم من أن البحث فى قضية الإمامة وما يتعلق بها، هو بحث فرعى (فقهى) فى أصله، فلقد توارد المتكلمون، على اختلاف مشاربهم، على إدخاله فى مصنفاتهم الكلامية.

أما الشيعة - خصوصًا الرافضة - وهم الذين تَعَمَّقُوا فى الخوض فى ذلك البحث، وهم - كذلك - أول من صنف فيه تصنيفا علميا، فيما يرى بعض الدارسين[(١)]، فلأن الإمامة عندهم: «أهمُ المطالب فى أحكام الدين، وأشرف مسائل المسلمين... وهى أحد أركان الإيمان، المُسْتَحَقِّ بسببه الخلودُ فى الجنان، والتخلص من غضب الرحمن...»[(٢)]!!

وأما المنتسبون إلى السُّنة - بفرقهم -[(٣)] فكان وَكْدهم من ذلك الرد على المخالف

---

(١) انظر: محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية: (٩٥)، وأيضا: نظام الخلافة فى الفكر الإسلامى لأستاذنا د/ مصطفى حلمى (٣٧٥-٣٧٦)، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، لمحمد عمارة (١٨٧-١٨٨).

(٢) انظر ما نقله ابن تيمية فى منهاج السنة (١/ ٧٤) عن ابن المطهر الشيعى، وانظر أيضا: مقدمة ابن خلدون (١٩٠)، نظام الخلافة (١٩١).

(٣) يطلق مصطلح أهل السنة فى هذا المبحث خاصة بمعناه الأعم، فى مقابلة «الشيعة»، فيشمل كل من يقول بإمامة الخلفاء، كالمعتزلة، مع أهل الحديث والسنة المحضة. وأما فى سائر الأبواب فالأكثر أن يراد به أهل الحديث والسنة المحضة. انظر: منهاج السنة (٢/ ٢١) وأيضا: منهج الأشاعرة فى العقيدة، لسفر الحوالى (٩)موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود(٢/ ٧٠٢-٧٠٣)، وقارن: إيثار الحق، لابن الوزير (٨٦).

لانتشار الخوض وخطر الزلل فيه. يقول التفتازانى فى بدء حديثه عن الإمامة: «. . . وأحكامه[١] فى الفروع؛ إلا أنه لما شاعت من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد، أدرجت مباحثها فى الكلام»[٢]. ثم تتابع على ذلك المتكلمون، حتى ربما ذكرها بعضهم - على كَرْهٍ منه - لا لشيءٍ، إلا الجرى على المألوف: «. . المعرضُ عن الخوض فيها أسلم من الخائض، بل وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ! ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به، أردنا أن نسلك المنهج المعتاد، **فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدةُ النفار**»[٣].

وإذا كان **ابن جرير** قد أرخ لهذه القضية فى رسالته الكلامية «التبصير» باعتبارها أول اختلاف وقع فى الأمة بعد وفاة نبيها ﷺ، فلقد نبه على هذا المأخذ فى النظر إليها، أعنى: أنها ليست من أصول الدين، بقوله: «أول اختلاف حدث بعد رسول الله ﷺ بين الأمة فيما هو من أمر الدين، **مما ليس بتوحيد ولا هو من أسبابه**، مما ثبت الاختلاف فيه بين الناس من لدن اختلفوا فيه إلى يومنا هذا: الاختلاف فى أمر الخلافة وعقد الإمامة»[٤].

ويتشعب البحث فيها إلى جانب نظرى: يبحث فى حقيقتها، وشروطها، وأحكامها المختلفة. وآخر تطبيقى يبحث فى إمامة الخلفاء الراشدين، وبيان صحتها[٥]، والمفاضلة بينهم، وربما تطرق ذلك الجانب إلى تناول ما جرى من

---

(١) كذا، ولعل الصواب: وأحكامها.

(٢) المقاصد، مع شرحها (٥/ ٢٣٢) وانظر: الإرشاد، للجوينى (٣٤٥)، «الانتصار» لابن أبى الخير (٣/ ٨١٥) وغاية ما وقفت عليه عند أهل السنة فى ذلك، قول القرطبى بعدما استدل على وجوبها بفعل الصحابة، وإجماعهم: «فدل على وجوبها وأنها ركن من أركان الدين الذى به قوام المسلمين» ا.هـ التفسير (١/ ٢٦٥).

(٣) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد (١٤٧).

(٤) التبصير (١٥٤-١٥٥)، والشاهد فيه قوله: «مما ليس بتوحيد ولا هو من أسبابه».

(٥) انظر: لمحات من الفكر الكلامى، د. حسن الشافعى (٣٥١).

فتن بين الصحابة حول هذه القضية.

والإمامة فى حقيقتها: «رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة فى مهمات الدين والدنيا..»[١]. فالنظرة العامة عند أهل السنة، تجمع لها وظيفتين رئيستين، هما: سياسة الدنيا، وحفظ الدين. وليست الوظيفتان منفصلتين، أو متباينتين، بل متلازمتين، حتى كأنهما وجهان لعملة واحدة؛ «إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[٢].

وإذا كانت هذه هى حقيقة الإمامة وغايتها، فلا جرم أن إقامة الأُمَّةِ إمامًا عليها، يرعى شئونها، هو من الواجبات الكفائية الظاهرة على الأمة، بإجماع الصحابة والتابعين، فمن بعدهم، وعلى ذلك أيضا دلت عدة نصوص من الكتاب والسنة، ثم هو كذلك مقتضى النظر الصحيح[٣]. خلافا لمن شذ فأنكر وجوبها، كالنَّجَدَات من الخوارج، والأصم من المعتزلة - أو قال: إنها واجبة على الله، لا على الأمة، كالإمامية، أو مَن قال: إنها واجبة عقلا لا شرعا من الرافضة والمعتزلة[٤]. ومع أن بحث ابن جرير لمسائل الإمامة، فيما وقفنا عليه من تراثه، لم يكن مستوعبا لأىٍّ من الجانبين: النظرى، أو التطبيقى، فلقد بقِىَ لنا من بحثه عدة مسائل تمس الجانبين كليهما، سوف نحاول عرضها فيما يلى، إن شاء الله.

---

(١) الجوينى: غياث الأمم (الغياثى) (٥٥)، وانظر أيضا: الأحكام السلطانية للماوردى (٥)، فخر الدين الرازى وآراؤه، للزركان (٥٩٤).

(٢) مقدمة ابن خلدون (١٧٠-١٧١) وانظر: النظريات السياسية، للريس ص (١٢٠) وما بعدها.

(٣) انظر: الفصل (٤/ ٧٢)، السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف (٥٣-٥٤) وأيضا: النظريات السياسية للريس (١٢٨) وما بعدها.

(٤) انظر آراء المخالفين فى المصادر السابقة، وأيضا: المحصل للرازى (٢٤٠).

المبحث الأول

شروط الإمامة

أولا: القرشية:

ليس من شك فى أن الإمامَ، أيَّ إمام، والرئيس، أيَّ رئيس، لابد أن يتحلى من الصفات بما يؤهله للنهوض بأعباء ولايته، وأداء مهمته. وفيما يخص إمام المسلمين، فقد ذكر له الفقهاء والمتكلمون من الشروط والصفات ما يؤهله لذلك المنصب الخطير. وهذه الصفات، على تنوعها، يمكن أن تُرَدَّ إلى شيئين اثنين، هما: الاستقلال والنسب. فالاستقلال يدخل تحته: الكفاية، والعلم، والورع، والحرية، والذكورة أيضا(١).

وأما شرط القرشية وهو الذى دار عليه بحث ابن جرير هنا، فهو ثابت بالسنة الصحيحة والإجماع.

أما السنة فمنها قول النبى ﷺ: «لا يزال هذا الأمر فى قريش ما بقى منهم اثنان». وفى رواية لمسلم: «ما بقى من الناس اثنان»(٢). ومنها قول النبى ﷺ: «إن هذا الأمر فى قريش، لا يعاديهم أحد إلا كبه الله فى النار على وجهه، ما أقاموا الدين»(٣). إلى غير ذلك من الأحاديث التى بلغت حَدّ التواتر، فيما قال

---

(١) انظر: الغياثى (٩٧)، وأيضا: الأحكام السلطانية (٦)، مقدمة ابن خلدون (١٧٢-١٧٣)، والإمامة العظمى عند أهل السنة لعبد الله بن عمر الدميجى، ص (٢٣٣) وما بعدها.

(٢) رواه البخارى، كتاب الأحكام، باب: الأمراء من قريش، رقم (٧١٤٠) ومسلم، كتاب الإمارة، باب الخلافة فى قريش، رقم (١٨٢٠) من حديث ابن عمر. قال ابن حجر: «ليس المراد حقيقة العدد، وإنما المراد به انتفاء أن يكون الأمر فى غير قريش». اهـ فتح البارى (١٣/ ١٢٦).

(٣) رواه البخارى فى الموضع السابق رقم (٧١٣٩).

ابن حزم، وابن تيمية وغيرهما[١].

وأما إجماع الصحابة والتابعين فمن بعدهم من أهل السنة، فقد نقله غير واحد ممن صنف فى «الإجماع»، كابن حزم وغيره، ونقله كذلك الفقهاء والمتكلمون عند إثبات هذا الشرط[٢]، قال النووى فى شرحه لبعض أحاديث هذا الباب فى صحيح مسلم، باب: الناس تبع لقريش، والخلافة فى قريش: «هذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر أن الخلافة مختصة بقريش، لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم، وعلى هذا انعقد الإجماع فى زمن الصحابة، فكذلك بعدهم. .»[٣].

وقد كان اختلاف الصحابة فى «السقيفة» فيما يرى ابن جرير - إنما هو على هذا الشرط. يقول: «وكان الاختلاف الذى اختلفوا فيه من ذلك بعد فراق رسول الله - ﷺ - إياهم، الاختلاف الذى كان بين الأنصار وقريش عند اجتماعهم فى السقيفة، سقيفة بنى ساعدة، قبل دفن رسول الله ﷺ وبعد وفاته، فقالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير. فقال خطيب قريش: نحن الأمراء وأنتم الوزراء. فأقرت الأنصار بذلك، وسلموا الأمر لقريش، ورأوا أن الذى قال خطيب قريش صواب، ثم لم ينازع ذلك قريشا أحد من الأنصار بعد ذلك [اليوم] إلى يومنا هذا».

وإذا كان اختلاف الصحابة فى السقيفة قد انتهى إلى إجماعهم على تسليم الإمرة

---

(١) انظر الفصل(٤/ ٧٤) منهاج السنة(٨/ ٣١٥) الأزهار المتناثرة فى الأخبار المتواترة، للسيوطى رقم(٨٨).

(٢) انظر: مراتب الإجماع، لابن حزم (١٢٥)، الأحكام السلطانية (٦)، الغياثى (٩٣) وأيضا: الإمامة العظمى للدميجى (٢٧٢-٧٤).

(٣) شرح صحيح مسلم (١٢/ ٢٧٦)، وانظر ما نقله عن القاضى عياض، وانظر أقوال المخالفين فى هذا الشرط عند البغدادى فى: أصول الدين (٢٧٥)، والريس، فى النظريات السياسية (٢٩٧-٢٩٨).

لقريش، وبقى العمل على ذلك، إلى زمان ابن جرير، من غير نزاع، «وكان الخبر قد تواتر بالذى ذكرناه من فعل المهاجرين والأنصار، من غير إنكار منهم، إلا من شذ وانفرد.. كان معلومًا بذلك أن لاحظ لغيرها فيها»[١].

وابن جرير يقرر وجه هذا الاستدلال، بأن الإمامة وشروطها قضية سمعية[٢]. وإذا كان الحق إنما يعرف فى القضايا السمعية، وتقوم الحجة به، إما بالسماع شفاها من القائل، وهو هنا الرسول ﷺ، وإما بالنقل المتواتر عنه، وهو يقوم مقام السماع المباشر، وإما بالإجماع العملى على التزام مثل هذا الشرط، فقد توافر لشرط القرشية النقل المتواتر به عن النبى ﷺ، والإجماع العملى من الصحابة فمن بعدهم، «فإذا كان صحيحا أن ذلك كذلك، فلا شك أن من ادعى الإمارة، وحاول ابتزاز جميع قريش الخلافة، فهو للحق فى ذلك مخالف، ولقريش ظالم»[٣].

وإذا كان الخوارج هم أول من غَضَّ من شأن «القرشية» ونبذها، كشرط من شروط الإمامة[٤]، ثم تبعهم بعض المعتزلة[٥]، فإن هذا المذهب - فيما يبدو -

---

(١) التبصير (١٥٥-١٥٦) وكلمة (اليوم) سقطت من المطبوع، وهى فى المخطوط. وهو يشير فى قوله: «إلا من شذ...» إلى خلاف سعد بن عبادة، رضي الله عنه الذى قيل إنه لم يبايع أبا بكر، إلا أن ذلك لو ثبت، فإنه لا يقدح فى الإجماع، إذ إنه لم يعارض حجتهم، ولم يدفع حقا، ولا أعان على باطل، وإنما كان يرجو الخلافة لنفسه، فإذ فاتته بقى فى نفسه ما يبقى فى نفوس البشر، على حد تعبير ابن تيمية. على أنه قد جاء فى مسند الإمام أحمد أنه سَلَّمَ لأبى بكر قوله، وأذعن له بالإمارة. انظر منهاج السنة (١/ ٥٣٦)، البداية لابن كثير (٧/ ٣٤) الإمامة العظمى للدميجى(١٤٥) هامش(٤).

(٢) قارن: المغنى، لعبد الجبار (٢٠/أ/ ٢٣٥)، والغياثى (٩٤).

(٣) التبصير (١٥٧).

(٤) انظر: مصطفى حلمى: نظام الخلافة، ص (٣٧٥)، وأيضا: أحمد صبحى: النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية (١٦٩) - بحث منشور فى مجلة عالم الفكر.

(٥) انظر: الفصل (٤/ ٧٤)، نظام الخلافة (٣٧٨) وقارن: المغنى (٢٠/أ/ ٢٣٤ وما بعدها).

قد استحسنه بعض الأشاعرة، بعد أن كان المذهب على اعتباره[١]، فيما ألمح إليه الجوينى، بقوله: «ومن شرائطها عند أصحابنا، أن يكون من قريش. . .» ثم قال: «وللاحتمال فيه عندى مجال»[٢]، وهو نفس المعنى الذى يذكره الآمدى - فيما بعد - فى بعض كتبه[٣]. **ثم جاء ابن خلدون** بنظريته فى أن ذلك الشرط إنما كان من أجل العصبية اللازمة لانتظام أمر الملك، وأن العلة التى يجب طردها فى القائم بأمر المسلمين هى «أن يكون من قوم أولى عصبية غالبة على من معها»[٤].

وتزداد نزعة التفلت من هذا الشرط، كلما ضعف أمر قريش، وتلاشت عصبيتهم، وازداد تَفَلُّتَ الأمور من أيديهم، وتحوُّل أزِمَّتها عنهم إلى الأعاجم[٥]، **حتى إذا كان العصر الحديث، وقد دالت دولة المسلمين، ولم يعد لهم خلافة لا من قريش ولا من باهلة (!!) تزايدت حَيْصَةُ الدارسين عن هذا الشرط، وصار أكثرهم لا يعبأ به**[٦]**، وربما تعجب البعض من اشتراطه، مع اعترافه بثبوت النصوص الدالة عليه**[٧].

---

(١) انظر: الزركان: فخر الدين الرازى (٥٩٩-٦٠٠).

(٢) الإرشاد (٣٥٩)، مع أنه عاد فنص على اشتراطه فى الغياثى (٩٢). وقد نقل ابن خلدون عن الباقلانى أنه وافق الخوارج فى نفى اشتراط القرشية. أما ابنُ حجرٍ فَنَقَل عنه اشتراطَها، وهذا هو الذى صرح به فى «الإنصاف «ص (٦٩) و «التمهيد «(١٨١). وانظر: المقدمة (١٧٤)، فتح البارى (١٣/ ١٢٧).

(٣) فى غاية المرام، مع أنه اشترطه فى «الأبكار». انظر: الشافعى: لمحات (٣٦٢-٣٦٣).

(٤) انظر: مقدمة ابن خلدون: (١٧٤-١٧٥) وأيضا: السياسة الشرعية لخلاف (٥٦).

(٥) انظر: المقدمة (١٧٣)، فتح البارى (٦/ ٦١٨).

(٦) انظر مثلا: العقاد: الديمقراطية فى الإسلام (٧٠)، عبد الوهاب خلاف، السابق نفسه، عبد العظيم الديب: فقه إمام الحرمين (٤٧٧) وما بعدها، أحمد صبحى: النظريات السياسية (١٤٥)، وقارن: الإمامة العظمى، للدميجى (٢٧٥-٢٧٦).

(٧) انظر: النظريات السياسية، للريس (٢٩٩)، ومال إليه الزركان فى: الرازى وآراؤه (٥٩٩) هامش (٤).

وليت شعرى، هل كانت مصادفة تلك النظرة المعاصرة لهذا الشرط، مع تواتر الأخبار به، فى حين يزداد الميل إلى التأكيد على ما سواه من الشروط كالعلم - بدرجة معينة - والشجاعة، وسلامة الحواس. . . ، مع أنه لم يرد فى شىء منها دليل بخصوصه[١]، حاشا أن تكون «الذكورة»، وقد وجد أيضا أخيرا من يجيز إمامة المرأة!![٢]

إلا أننا نعود لنذكر أن هذه الخِصِّيصة لقريش مقيدة بإقامتهم الدين، فإن فرطوا فى ذلك، وكاعوا عنه، فإنَّ مفهوم الشرط «ما أقاموا الدين» أن الخلافة لا تبقى فيهم، وغيرُهُمْ ممن يطيع الله وينفذ أوامره أولى منهم[٣]. ويوشك الله أن يسلط عليهم من يبالغ فى أذيتهم، وينزع الأمر منهم **فَيَلْحَاهُم كما يُلْحَى القضيب**، على ما جاءت به الأخبار[٤]، وصدَّقَهُ التاريخ. **ومن أبطأ به عمله، لم**

---

(١) انظر: الفصل (٤/ ١٢٩).

(٢) انظر: رأى الشيخ محمد الغزالى فى ذلك فى كتابه: «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث»، ص (٤٧) وما بعدها، خاصة (٥٠). وفضلا عن ثبوت الحديث فى ذلك، فى البخارى وغيره: «لا يفلح قوم ولوا قومهم امرأة»، فقد حكى الإجماع على ذلك غير واحد كابن حزم، فى: مراتب الإجماع (١٢٦)، والفصل (٤/ ١٢٩)، ووافقه ابن تيمية فى: نقد مراتب الإجماع، وانظر: أضواء البيان، للشنقيطى (١/ ٥٥)، وجعله الجوينى فى الغياثى (٩٤) مما لا يحتاج إلى إقامة دليل!!
أليس من المضحك المبكى (!!) بعد ذلك أن يصرح شيخ الأزهر د. محمد سيد طنطاوى لوكالات الأنباء الأندويسية (؟!) بأن الإسلام لا يحرم أن تتولى المرأة منصب الرياسة، وإن كان يفضل أن يُعهد بالقيادة للرجال (!!)، ثم قال: «إن مسألة الرياسة للرجل أو للمرأة، لم تعد ذات بال (!!)، وإنما العبرة بالأخلاق . . .».
وقد نشر ذلك فى مجلة الأزهر، عدد جمادى الآخرة ١٤٢٠ هـ (ص٩٤٣)، حينما كانت الرئيسة الأندونيسية «ميجاواتى سوكارنو» فى المشهد السياسى الرياسي!!

(٣) انظر: أضواء البيان للشنقيطى (١/ ٥٢).

(٤) انظر: فتح البارى (١٣/ ١٢٤-١٢٥) أضواء البيان (١/ ٥٢-٥٥) الإمامة العظمى (٢٨٥- =

يسرع به نسبه!

إلا أن ذلك العقاب القدرى لا يُعفيهم من واجبهم نحو ذلك الأمر: أن لا يزال فيهم من ينهض به، ما بقى من الناس اثنان[1]. ولا يبيح للناس حينئذ أن يُنازعوهم ما حباهم الله، ويعادوهم عليه...

❁ ❁ ❁

= ٢٨٦).

(١) إلزامهم بهذا هو من باب ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾.

ثانيا: إمامة المفضول:

اختلف الفقهاء والمتكلمون حول هذه المسألة: هل تصح بيعة المفضول، وتنعقد إمامته، مع وجود من هو أفضل، وأولى بالإمامة منه؟

فذهب بعضهم إلى أن من شروط الإمامة أن يكون أفضل زمانه، وأنه لاحق فيها للمفضول مع وجود الفاضل، وعلى ذلك إجماع الرافضة، وبعض المعتزلة، وبعض المتكلمين من غيرهم، كالأشعرى، والباقلانى، وغيرهما[(١)].

وذهب آخرون إلى أن الإمامة وإن كانت حق الفاضل، ويجب بيعته ابتداء، إلا أنه إذا بويع المفضول صحت بيعته وانعقدت إمامته، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين، وطوائف من المعتزلة[(٢)]. وهو كذلك قول الإمام زيد بن على، ونفر من أتباعه، بينما مال أكثرهم بعده إلى القول الأول[(٣)].

ومن غرائب النقل عن أهل السنة فى هذه المسألة أنه على حين ينقل ابن عبد البر إجماع العلماء[(٤)] على أن الإمام يجب أن يكون أفضل أهل وقته حالا، وأكملهم

(١) وهو كذلك قول بعض الفقهاء: انظر: الفصل (٤/ ١٢٦)، أصول الدين للبغدادى(٢٩٣-٢٩٤)، الأحكام السلطانية(٧-٨)

(٢) انظر: المصادر السابقة، وأيضا: مصطفى حلمى: نظام الخلافة (٤٣٩-٤٤٠) الإمامة العظمى للدميجى (٣٠٠).

(٣) انظر: الملل والنحل للشهر ستانى (١/ ١٥٥-١٥٧) وأيضا: التنبيه والرد للملطى (٣٣-٣٥) نظام الخلافة لمصطفى حلمى (٢٥٩-٢٦١). وهذا التفصيل - فيما يبدو - أدق من نسبة قول الإمام زيد إلى جميع الزيدية بعده، كما يفهم من «الغياثى»: (١٣٩) والمقدمة (١٧٦) ونص عليه فى الفصل (٤/ ١٢٦)، وهو كذلك أدقُّ من نفيِ قول الإمام زيد عن جميع الزيدية من بعدِه، كما جزم به د. أحمد صبحى فى: الزيدية (٧٤) هامش (١٢).

(٤) مراده بالعلماء هنا أهل السنة: (أهل الأثر والتفقة فيه) على حد تعبيره، وإلا فقد نقل هو إجماع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار على أن أهل الكلام أهل بدع وزيغ، ولا يعدون فى العلماء، فلا يصح - من ثم -الطعن بخلافهم فيما حكاه من الإجماع. انظر=

خصالا[١]، فإن تلميذه وبلديَّه ابن حزم ينقل إجماع أهل السنة على أن الإمامة جائزة لمن غيره أفضل منه[٢]!! وكأن ابن عبد البر أراد حال ابتداء البيعة اختيارا، وأراد ابنُ حزم ما سوى ذلك، من استيلاء المفضول، أو العهد له مِن سلفه، أو ما أشبه ذلك.

رأى الطبرى

وأما ابن جرير فقد روى فى «تهذيب الآثار» حديث جعل عمر الأمرَ شورى فى الستة بعده: «إن عَجِل بى أمر، فالشورى فى هؤلاء الستة الذى[٣] توفى رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ، يعنى: عثمان وعليا، والزبير وطلحة، وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص». ثم قال، عقب روايته وبيان صحته: «والذى فى هذا الخبر من الفقه، الدلالة على أن عمر كان من مذهبه أن أحق الناس بالإمامة، وأولاهم بعقد الخلافة، أفضلهم دينا، وأنه لاحق للمفضول فيها مع الفاضل، ولذلك جعلها غير خارجة، من بعد مضيه لسبيله، فى النفر الستة الذين سماهم، الذين توفى رسول الله ﷺ وهو عنهم راض، إذ لم يكن فيمن ينسب إلى الإسلام يومئذ، بعده، أحد له منزلتهم فى الدين، فى الهجرة والسابقة والفضل والعلم، والمعرفة بسياسة الأمة»[٤].

ووجه دلالة الأثر على ما يراه ابن جرير، أن عمر إنما أدخل هؤلاء الستة فى

= جامع بيان العلم وفضله، لابن عبدالبر(٢/ ٩٥-٩٦). وانظر خلاف الأصوليين فى الاعتداد بخلاف المبتدع للإجماع، فى: البحر المحيط(٤/ ٤٦٧-٤٦٩).

(١) نقله ابن الوزير فى العواصم (٨/ ١٦٣) عن التمهيد لابن عبد البر.

(٢) الفصل(٤/ ١٢٦).

(٣) الذى: كذا هنا، وفى البخارى(١٣٩٢): الذين.

(٤) تهذيب الآثار - مسند عمر - (٢/ ٩٣١).

الشورى، للمشاورة والاجتهاد فى النظر للأمة، إذ كان واثقا عند نفسه منهم بأنهم لا يألون للمسلمين نصحا فيما اجتمعوا عليه، وأن المفضول منهم لا يُتْرَكُ والتقدُّمَ على الفاضل، ولا يسلم له طلب منزلةٍ غيرُه أحق بها منه». وبهذه النظرة لصنيع عمر رضي الله عنه يجيب ابن جرير على من يستشكل استدلاله بالقصة، ويرى أن عمر وغيره لا يَشُكّون فى أن هؤلاء الستة متفاوتون فى الفضل، ليسوا جميعا على رتبة واحدة منه، «وقد أدخل المفضول فيهم، وفى إدخاله إياه معهم الدلالة الواضحة على أنه قد كان من مذهبه أن المفضول قد يصلح للخلافة، ويجوز له عقد الإمامة»(١).

وليس ذلك مذهب عمر رضي الله عنه وحده فيما يرى ابن جرير، بل «على ذلك من المنهاج مضى من كان قبله، وخَلَفهُ الراشدون من الأئمة بعده»، ثم استشهد لذلك بقول الصديق، لما كلمه طلحة فى استخلافه عمر رضوان الله عليهم جميعا: «. . . إذا لقيت ربى فساءلنى قلت: استخلفتُ على أهلك خيرَ أهلك»، وقول ابن مسعود فى بيعة عثمان: «ما ألونا عن أعلاها ذا فُوق، فبايعناه»(٢).

قال ابن جرير، بعد شرح مفردات هذا الأثر: «وإنما أراد عبد الله، فيما نرى بقوله هذا، والله أعلم: ما قَصَّرنا ولا تركنا الجهد عن الاختيار للأمة أفضلها وأرفعها سهما ونصيبا وحظا فى الإسلام والسابقة والخير والفضل»(٣).

وتقرير ابن جرير لكون ذلك منهاج الخلفاء الراشدين قبل عمر، وبعده، مما يدلنا على أن ذلك هو اختيار ابن جرير نفسه فى حقيقة الأمر، لأن أهل الشورى والخلفاء من باب أولى كانوا للناس أئمة وقادة، والناس لهم تبع يرضون بمن

---

(١) انظر: التهذيب (٢/ ٩٣١-٩٣٢).

(٢) انظر: السابق (٢/ ٩٢٥-٩٣١). والفُوق، جمع فُوقة، وهى مجرى الوتر فى السهم، ومراده: ما قصَّرنا عن اختيار أرفع الأمة سهما فى اخياره. انظر شرح ابن جرير لغريب هذا الأثر فى التهذيب (٢/ ٩٣٥-٩٣٨).

(٣) انظر: السابق (٢/ ٩٢٥-٩٣١).

اختاروه لأمرها، وقلدوه سياستها[١].

والواقع أننا أمام مسألتين يثيرهما بحث ابن جرير لهذه القضية:

أما أولاهما: فدعوى أن ذلك مذهب عمر رضي الله عنه ، ثم دعوى أن ذلك منهاج الخلفاء الراشدين طُرًّا، وهذا أمر لا يكاد يسلم لابن جرير استدلاله عليه، والإشكال الذى أورده على نفسه ما زال باقيا، وجوابه عنه لا يخفى ما فيه من مصادرة، فإن الجزم بأن المفضول من الستة لا يُتْرَكُ والتقدم على الفاضل، ينبنى على أن يُثبت - أولا - أنه لم يكن من مذهبهم جواز تقديم المفضول مع وجود الفاضل، وهذا هو عين مورد النزاع، ومحل البحث، وحينئذ لا يمكن الاستدلال بهذه القصة على ما ادعاه ابن جرير.

بل لو قيل: إنها تدل على الرأى الآخر، أعنى: جواز إمامة المفضول، لم يكن بعيدا. ولهذا كان عامة من يرى ذلك القول الثانى يستدل بصنيع عمر على أن ذلك كان مذهبه، وعلى أنه الراجح فى المسألة[٢]. لاسيما وقد قال عمر فى أهل الشورى: لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيًا لوليته عليكم[٣].

وبنفس الوجهتين المتباينتين فى النظر إلى صنيع عمر رضي الله عنه فى الشورى، ينظر الفريقان أيضا إلى قوله لأبى عبيدة، فى قصة البيعة: «هلم أبايعك!! فقال أبو عبيدة: ما رأيت منك هفوة فى الإسلام قبلها، أتبايعنى وفيكم الصديقُ ثانى اثنين[٤]؟!»؛ فإذا استدل ابن جرير على مذهبه بقول أبى عبيدة، ورأى أن ذلك

---

(١) انظر: السابق (٢/ ٩٣٢)، وانظر أيضا: التفسير (١/ ١٧١) ط شاكر.

(٢) انظر: الفصل (٤/ ١٢٧)، الانتصار، لابن أبى الخير (٣/ ٨٢١)، وما نقله ابن حجر عن ابن بطال، فى: فتح البارى (٧/ ٨٦) شرح الفقه الأكبر، للقارى (١٨٤).

(٣) انظر: تاريخ الطبرى (٤/ ٢٢٧) وانظر: أصول الدين، للبغدادى (٢٩٤)، والإمامة العظمى للدميجى (٢٧٧).

(٤) تهذيب الآثار (٢/ ٩٢٦) وانظر: المغنى لعبد الجبار (٢٠/أ/ ٢١٩)، الانتصار لابن أبى

=

حكم عام، فلمخالفه أن يستدل بقول عمر، وعزمه على مبايعة أبى عبيدة، مع أن الصديق - على الأقل - أفضل منه بيقين، وله أيضا أن يقول إن ما جرى واقعة عين، وكلام أبى عبيدة يحتمل الخصوصية بالنظر إلى الصديق - رضى الله عنهم جميعا - فلا يتسنى قياس غيره عليه. ويقوى ذلك أيضا أن أبا عبيدة الذى قال هنا ما قال فى بيعة الصديق، عاد فعتب على أبى بكر استخلافه لعمر، مع أن عمر كان أفضل الناس، بعد أبى بكر. وإن عاد ابن جرير ليستدل بقول أبى بكر: «استخلفت على أهلك خير أهلك»، عارضه مخالفه بما رواه هو أعنى: ابن جرير - فى قصة السقيفة من قول أبى بكر للمجتمعين: «هذا عمر، وهذا أبو عبيدة، فأيهما شئتم فبايعوا»[(١)].

والحاصل أنه لا يكاد يسلم لابن جرير دليل على مذهبه فى المسألة، إلا وهو مُعارَضٌ بمثله، حتى بالغ ابن حزم، فقال: «وما نعلم لمن قال: إن الإمامة لا تجوز إلا لأفضل من يوجد حجة أصلا، لا من قرآن ولا من سنة ولا من إجماع، ولا من صحة عقل، ولا من قياس ولا من قول صاحب، وما كان هكذا، فهو أحق قول بالاطراح»[(٢)].

على أنه قد يبدو للباحث أن عدم الاتفاق على ماهيَّة «الفضل» الذى يقع فيه التفاوت، كان له أثر كبير فى اتساع الخلاف حول هذه المسألة، وتباين الآراء فيها، حتى حُكِيَ الإجماع - إجماع أهل السنة فقط - على القول ونقيضه!! فالقول بأن الأفضل هو الأكثر ثوابا، أو الأرفع منزلة فى الآخرة[(٣)]، يجعل معرفة ذلك

= الخير (٣/ ٨٢١).

(١) تاريخ الطبرى (٣/ ٢٢١) وانظر: صحيح البخارى، كتاب الحدود، باب رجم الحُبْلَى ح (٦٨٣٠) وانظر: أيضًا فتح البارى (١٢/ ١٦٢).

(٢) الفصل (٤/ ١٢٦).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (٧٦٦)، المغنى (٢٠/ب/ ١١٦)، الاقتصاد للغزالى (١٥٣)، نظام الخلافة لمصطفى حلمى (٤٣٩).

«الأفضل» ضربا من المحال الممتنع، على حد تعبير ابن حزم، إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بالسمع[١]، وأين السمع فى كل خليفة يريد الناس اختياره؟!

ثم هو كذلك نظر إلى وجه واحد من وجوه استحقاق الإمامة والأهلية لها، فهو تفضيل وجهىٌّ لا مطلق، ومن أجل ذلك المفهوم للأفضل قال من قال: إن المفضولَ الأقلَّ علمًا وعملا، ربما كان أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها، وأقدر على القيام بمواجبها، من الفاضل[٢].

والواقع أنه ينبغى النظر إلى ما يكون به التفاضل فى ضوء مجموع الأوصاف التى تؤهل صاحبها لاستحقاق ذلك المنصب الخطير، والنهوض بأعبائه، أما النظر إليه باعتبار كثرة الثواب، أو الرفعة فى الآخرة (!!)، فهو مما يخرج بالبحث عن مجاله.

وهذا ما أشار إليه الإمام أحمد، لما سئل عن الرجلين يكونان أميرين فى الغزو، وأحدهما قوى فاجر، والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يُغزى؟ فقال: «أما الفاجر القوى فقوته للمسلمين، وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف، فصلاحه لنفسه، وضعفه على المسلمين، يغزى مع القوى الفاجر»[٣]. وهذا لأن الأصلح فى كل ولاية بحسبها، «فلو فرضنا مستجمعا للشرائط بالغا فى الورع الغاية القصوى، وقدَّرنا آخر أكفأ منه، وأهدى إلى طريق السياسة والرياسة، وإن لم يكن فى الورع مثله، فالأكفأ أولى بالتقديم»[٤].

لكن ربما نظرنا إلى حكم الوقت، وما تقتضيه أحوال الدولة، فيقدم الأفقه - مثلا - حين انتشار البدع واختباط الآراء، ويقدم الأشجع الأحزم عند ثوران

---

(١) انظر: الفصل (٤/ ١٢٧) وقارن: شرح الأصول، والاقتصاد، الموضعين السابقين.

(٢) انظر: شرح الفقه الأكبر للقارى (١٤٧).

(٣) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ص (٢٨).

(٤) الغياثى (١٤١-١٤٢)، وانظر أيضا: السياسة الشرعية ص (٢٥) وما بعدها.

الفتن، وتربص الأعداء، وهكذا[١].

ويبقى النظر فيما إذا تغلب المفضول بشوكته، أو عقدت له البيعة دون الفاضل، هل تصح بيعته أم لا؟ فهذا ينبنى على الخلاف السابق، وعامة أهل السنة يقولون بصحة بيعته، إما لجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل[٢]، وإما احتمالا لمفسدة تولى المفضول، وهى يسيرة فى جانب ما ينجم عن عزله من فتن وثورات، وإراقة دماء، وانتهاك حرمات[٣].

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية (٧)، الغياثى (١٤٢).

(٢) انظر: الأحكام السلطانية (٨) شرح الفقه الأكبر للقارى (١٤٧-١٤٨).

(٣) انظر: التمهيد للباقلانى (١٨٤)، الغياثى(١٤١)، الاقتصاد للغزالى(١٥٠)، الاعتصام للشاطبى(٢/ ١٢٧-١٢٩).

المبحث الثانى

تولية الإمام، والخروج عليه

تولية الإمام:

يستدل ابن جرير بنفس القصة السابقة، قصة الشورى وبيعة عثمان، على بطلان مبدأ الوصية، الذى بنى عليه الشيعة مذهبهم فى الإمامة[(١)]، والدلالة على أنها مصلحة من مصالح الخلق، يجتهدون لأنفسهم- فى اختيار من يستكمل شرائطها. يقول: «وفيه أيضًا الدلالة على بطول ما قاله أهل الإمامة من أنها فى أعيان وأشخاص قد بُيِّنَتْ، ووقَفَ عليها رسولُ الله ﷺ أمته فلا حاجة بهم إلى التشاور فيمن تقلده أمرها، وتوليه سياستها، لبيان رسول الله ﷺ لهم أهلَها المستحقين لها فى كل وقت وزمان بأعيانها»[(٢)]. ووجه الدلالة على ذلك أن الصحابة رضي الله عنهم لو كان عندهم بذلك نص فى شخص بعينه، لما كانت بهم حاجة إلى التشاور فيمن يكون له الأمر. وفى جعل عمر رضي الله عنه الأمر شورى فى الستة، و «تسليم جميعهم له ما فعل، ورضاهم بما صنع، وتركهم النكير عليه، أبينُ البيان، وأوضح البرهان على أن القوم لم يكن عندهم من رسول الله ﷺ فى شخص بعينه عهد فى ذلك الوقت...»[(٣)].

وهذا الذى يقرره ابن جرير هنا، هو أمر متفق عليه بين أهل السنة: أن رسول الله ﷺ لم ينص على أحد من هؤلاء الستة، ولا من غيرهم، ولم تكن خلافة عثمان

---

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستانى (١/ ١٤٦)، مقدمة ابن خلدون (١٧٥-١٧٦)، النظريات السياسية لأحمد صبحى (١٤٩-١٥٢).

(٢) تهذيب الآثار (٢/ ٩٣٢). وقوله: بأعيانها، كذا فى الأصل، ولعلها: بأعيانهم.

(٣) تهذيب الآثار (٢/ ٩٣٢).

ولا أحد بعده بنص ولا وصية، وكذلك كانت خلافة عمر باستخلاف الصديق له، رضى الله عنهم جميعًا.

وإنما اختلفوا فقط فى خلافة الصديق: هل كان فيها نص بتعيينه أم لا؟ ولعل ابن جرير يلمح إلى ذلك الخلاف، وما يختاره منه بقوله: «فى ذلك الوقت»، كما نشير إليه فى المبحث التالى إن شاء الله.

وإذا بطل القول بالنص - فيما عدا أبى بكر على الأقل - بإجماع أهل السنة، فإن ابن جرير يعود ليستنبط من قصة «الشورى» وبيعة عثمان رضي الله عنه أنه لا يشترط لصحة بيعة الإمام إجماع الأمة، بل ولا إجماع أهل الحل والعقد؛ «وذلك أن عمر أفرد بالنظر فى الأمر الستةَ، ولم يجعل لغيرهم فيما فعلوا وعقدوا من عقدِ الاعتراضَ، وسلم ذلك من فعله جميعهم، فلم ينكره منهم منكر...».

ثم إن «الجماعة الموثوق بأديانهم ونصيحتهم الإسلام وأهله، إذا عقدوا عقد الخلافة لبعض من هو أهلها، عن تشاور منهم واجتهاد ونظر لأهل الإسلام، فليس لغيرهم من المسلمين حل ذلك العقد، ممن لم يحضر عقدهم وتشاورهم، إذ كان العاقدون قد أصابوا الحق فيه»[١]. والجماعة الذين يشير ابن جرير إليهم هنا أنهم الموثوق بأديانهم ونصيحتهم الإسلام وأهله، هم الذين عَرَّفَهُم غيرُه من الفقهاء والمتكلمين بأنهم «أهل الحل والعقد».

ولا شك أن من نظر إلى بيعة الخلفاء جميعا، أبى بكر فمن بعده، علم أن إمامته لم تكن توقف على بيعة جميع أهل الإسلام، بل ولا حتى جميع أهل الحل والعقد، فى سائر الأقطار، ولو اشترط ذلك لكان تكليفَ ما لا يطاق، على حد تعبير ابن حزم[٢]. ولهذا قطع الجوينى بأن «**الإجماع ليس شرطا، بالإجماع**»[٣].

---

(١) السابق (٢/ ٩٣٢-٩٣٣).

(٢) الفصل (٤/ ١٢٩).

(٣) الغياثى (٨٥).

وحيث سقط اشتراط الإجماع، فكذلك مَنْ شرط لصحة البيعة عددًا معينا من أهل الحل والعقد لا تحصل إلا به، فإنما هو تحكم محض وليس واحد من أقوالهم بأولى من الآخر. **والمعتبر فى ذلك أن تحصل للإمام ببيعة من بايعه، شوكةٌ وعصبية تنظِم له عقد الملك، وتُسْلِسُ له قِياد الأمور**، بحيث لو فرض ثَوَرَانُ خلاف لما غلب على الظن أن تُخْضَدَ شوكة الإمام، أو يفشل أمره. وهذه الشوكة، وإن كانت تحصل عادة بموافقة جمهور أهل الحل والعقد، لو قُدِّر حصولها بمبايعة رجل واحد مرموق، كثير الأتباع والأشياع، صحت بيعة الإمام وتمت إمامته.

وقد عُنى الجوينى بتقرير هذه الفكرة والانتصار لها، وتبعه عليها تلميذه الغزالى، وقرَّرها ابنُ تيمية، وحكاها عن أهل السنة[١]، وهذه الفكرة هى أصل فكرة العصبية عند ابن خلدون، والتى جعل دوران الملك عليها[٢].

وبقى هنا أن نشير إلى أن هذه الطريق هى إحدى طريقين تنعقد بهما إمامة الإمام عند أهل السنة، والثانية هى استخلاف من قَبْلَهُ له. أما إمارة الاستيلاء فهى حالة استثنائية، وإنما لزمت طاعة الإمام - حينئذ - تَسْكِينًا للفتنة، ودفعًا لأعلى المفسدتين بارتكاب أدناهما[٣].

فإذا بايع أهل الحل والعقد الإمامَ العدل، مرضيَّ السيرة، وتبعهم الناس، صارت هذه الجماعةُ، جماعةُ المسلمين مع إمامهم «العدل»، هى الجماعةَ التى يجب لزومها، ويحرم مخالفتها والخروج عليها. ويجب معاونة الإمام فى رد من شق العصا إلى حظيرة الجماعة.

---

(١) انظر: الغياثى (٨٧-٨٩) وأيضا: الاقتصاد للغزالى (١٤٩-١٥٠)، منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٥٢٧).

(٢) انظر: المقدمة (١٣٩) وما بعدها، أيضا: نظام الخلافة (٤٥٨) وما بعدها، وقارن: مقدمة تحقيق الغياثى (٢٥).

(٣) ولم نعرض بالبحث لهاتين المسألتين، لعدم تعرض ابن جرير لهما.

وهذه الأحكام يقررها ابن جرير عند بحثه اختلاف أهل العلم فى أمر النبى صلى الله عليه وسلم - بلزوم الجماعة، ونهيه عن الفُرْقة، وصِفةِ الجماعة التى أُمرنا بلزومها[1]. فحكى عن بعضهم أن الجماعة هنا هى السواد الأعظم من أهل الإسلام، وما كانوا عليه من أمر دينهم فهو الحق الذى لا يجوز خلافه؛ فمن خالفهم فى حكم من الأحكام، أو خالفهم فى إمامهم القيِّم بأمرهم وسلطانهم، فهو للحق مخالف، وروى عن آخرين أن الجماعة هى جماعة العلماء. . .، وعن آخرين أنها جماعة الصحابة الذين قاموا بالدِّين بعد مضيه ﷺ . .، وقال آخرون: الجماعة التى أمر رسول الله ﷺ بلزومها هى جماعة أهل الإسلام، ما كانوا مجتمعين على أمر فواجب اتباعها، فإذا كان فيهم مخالف منهم فليسوا بمجتمعين، ويجب تَعَرُّفُ وجهِ الصواب فيما اختلفوا فيه. **ثم قال:**

«والصواب فى ذلك أنه أمر منه (بلزوم إمام جماعة المسلمين، ونهى عن فراقهم فيما هم عليه مجتمعون من تأميرهم إياه، فمن خرج من ذلك فقد نكث بيعته، ونقض عهده بعد وجوبه، [لأن فراقهم لا يعدو إحدى حالتين: إما للنكير عليهم فى طاعة أميرهم والطعن عليه فى سيرته المرضية لغير موجب، بل بالتأويل فى إحداث بدعة فى الدين، كالحرورية التى أُمِرَتِ الأمةُ بقتالهم، وسماها النبى ﷺ مارقة من الدين، وإما لطلب إمارة من انعقاد البيعة[2] لأمير الجماعة]. وقد قال ﷺ: **«من جاء إلى أمتى ليفرق جماعتهم فاضربوا عنقه، كائنا ما كان»**»[3].

---

(١) لم أقف على هذا البحث فى شىء من كتب ابن جرير التى بين أيدينا، وإنما نقله عنه ابن بطال فى شرحه للبخارى، والشاطبى فى «الاعتصام»، ولخصه ابن حجر فى «الفتح».

(٢) قوله: وإما لطلب. . .، هكذا وردت فى الاعتصام، ولا تخلو من شىء.

(٣) إلى هنا انتهى ما نقله ابن بطال فى شرحه - مخطوط (٤/ ق١٥٦أ)، وذكر الشاطبى البحث فى هذا الخلاف (٢/ ٢٦٠-٢٦٥) بنحو ما ذكر الطبرى، ثم أعقبه باختيار الطبرى، وما بين المعكوفين منه (٢/ ٢٦٠)، وانظر فتح البارى (١٣/ ٤٠-٤١). والحديث المذكور رواه مسلم بنحوه رقم (١٨٥٢).

وإذا كان ابن جرير لم يشترط إجماع أهل الإسلام، بل ولا إجماع أهل الحل والعقد لصحة بيعة الإمام، فإنه هنا يعتبر الأكثرية (السواد الأعظم) فى مفهوم الجماعة التى يجب لزومها، ويحرم الخروج على إمامها، يقول:

«وأما الجماعة التى إذا اجتمعت على الرضى بتقديم أمير كان المفارق لها ميتا ميتة جاهلية، فهى الجماعة التى وصفها أبو مسعود الأنصارى[١]، وهم معظم الناس وكافتهم من أهل العلم والدين وغيرهم، وهم السواد الأعظم». قال:

«وقد بين ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه فروى عمرو بن ميمون الأودى قال: قال عمر حين طعن لصهيب: صَلِّ بالناس ثلاثا، وليدخل عَلَيَّ عثمانُ وعَلِيٌّ وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن، وليدخل ابنُ عمر، وليس له من الأمر شىء؛ فقم يا صهيب على رءوسهم بالسيف، فإن بايع خمسةٌ ونكص واحد، فاجلد رأسه بالسيف، وإن بايع أربعة ونكص رجلان فاجلد رءوسهما، حتى يستوثقوا على رجل»، قال: «فالجماعة التى أمر رسول الله ﷺ بلزومها وسمى المنفرد عنها مفارقا لها نظير الجماعة التى أوجب عمر الخلافة لمن اجتمعت عليه، وأمر صهيبا بضرب رأس المنفرد عنهم بالسيف، فهم فى معنى كثرة العدد المجتمع على بيعته، وقلة العدد المنفرد عنهم»[٢].

وإذا كان هذا هو مفهوم الجماعة عند ابن جرير، وحكم تاركها، فإن من

---

(١) نقل ابن جرير عن أبى مسعود رضي الله عنه القول الأول، وانظر: الاعتصام (٢/ ٢٦١).

(٢) الاعتصام للشاطبى (٢/ ٢٦٤-٢٦٥) وختمه بأن الخبر الذى فيه: لا تجتمع الأمة على الضلالة، معناه أن الأمة لا تضل جميعا عن الحق حتى لا يوجد من يعلمه، ثم قال الشاطبى: «هذا تمام كلامه، وهو منقول بالمعنى، وتحرٍّ فى أكثر اللفظ». والرواية التى ذكرها هنا فى قصة الشورى عزاها ابن حجر إلى ابن أبى شيبة والحارث وابن سعد، بلفظ: «فإذا اجتمعوا على رجل، فمن خالف فاضربوا عنقه» ا. هـ فتح البارى (٧/ ٧٦، ٨٤) وسكت عنها، وليس فيها أيضا الخلاف بين الستة. وانظر: منهاج السنة، لابن تيمية (٦/ ١٧٣) وما بعدها، حيث ينكر صحة ذلك.

خرج عن هذه «الجماعة»، ونازع السلطان حقه، خارجى يجب على المسلمين معونة إمامهم «العدل» على دفعه، ما أطاقوا ذلك؛ ومن ذلك أن يخرج «خارجى» من غير قريش، ينازع الإمام «القرشى» الإمارة التى هى حقه. يقول بعد حديثه عن شرط «القرشية»:

«فإذا كان ذلك كذلك، فلا شك أن من ادعى الإمارة وحاول ابتزاز جميع قريش الخلافةَ، فهو للحق فى ذلك مخالف، ولقريشٍ ظالم، وأن على المسلمين معونةَ المظلوم على الظالم، إذا دعاهم إلى الحق لمعونة المظلوم ودفع الظالم عنه، ما أطاقوا. وإذا كان ذلك كذلك فلا شك أن الخوارج من غير قريش»[1]. وهكذا الحكم فى القرشى إذا نازع الإمام الذى تمت بيعته، فهو ظالم، يجب معونة الإمام عليه.

وأما حيث يكون الإمام أو نائبه ظالما لأحد «الرعية «فخرج عليه المظلوم يريد دفع ظُلامته، حيث لم يجد بُدًّا لدفعها من الخروج، فهنا يجب على المسلمين نصرة ذلك المظلوم، حتى ينتصف من ظالمه. يقول:

«... إلا أن يكون خروجه عليه بظلم رُكِبَ منه فى نفس أو أهل أو مال، فطلب الإنصاف فلم ينصف، فيجب على المسلمين حينئذ الأخذ على يد إمامهم المرضية إمرته عليهم لإنصافه من نفسه، إن كان هو الذى ناله بالظلم، أو أخذ عامله بإنصافه، إن كان الذى ناله بالظلم عاملا له، ثم يكون على الخارج عليه، لما وصفنا أن يفىء إلى الطاعة، طاعة إمامه، بعد إنصافه إياه من نفسه أو من عامله، فإن لم يفئ إلى طاعته حينئذ، كان على المسلمين هنالك معونة إمامه «العادل» حتى يئوب إلى طاعته»[2].

إن هذه الفكرة عند ابن جرير، فكرة إيجاب نصرة المظلوم على الظالم، أيا كان

---

(١) التبصير (١٨٥).

(٢) التبصير (١٥٩).

المظلوم أو الظالم، هى نفس الفكرة التى بنى عليها موقفه من «القتال فى الفتنة». وهو موضع تشتبه فيه الأدلة، وتتعارض على الناظر، وتتفاوت فيه اجتهادات العلماء والمجاهدين[١].

وقد بحث ابن جرير هذه القضية، وحكى الخلاف حولها عند بيانه لمعنى قول النبى ﷺ: «**ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشى، والماشى خير من الساعى، ومن تَشَرَّف لها تستشرفه، فمن وجد ملجأ أو معاذا فليعذ به**»[٢]. وهل المراد بذلك كل فتنة بين المسلمين، أو بعض الفتن؟ وإذا كان المعنىُّ به كل الفتن، فكيف نهض، فيما مضى من الفتن خيار المسلمين؟ وإذا كان بعضها فأيتها المعنية به؟ وما الدليل على ذلك؟

وقد عوضنا ابن بطال، رحمه الله، عن فقدان المصدر الذى تكلم فيه ابن جرير فى ذلك، وهو تهذيب الآثار، فى أغلب الظن، فحفظ لنا كلامَ ابنِ جرير بُرمَّته نصا بارعا[٣]، ساق فيه اختلاف السلف فى المراد بذلك، هل هو جميع الفتن، وغير جائز للمسلم النهوض فى شىء منها، فإما استسلم للقتل إن أريدت نفسه، ولم يدفع عنها عند بعضهم، وإما اعتزل، فإن أريدت نفسه دفع عنها؟ أو الواجب فى ذلك معونة المحق وقتال المخطئ حتى يرجع إلى حكم الله؟ أو الفتنة المأمور باعتزال القتال فيها هى حيث لا يكون للمسلمين إمام يأخذ للمظلوم حقَّه من الظالمَ؟! **ثم أعقب ابنُ جرير ذلك بقوله:**

«الفتنة فى كلام العرب الابتلاء والاختبار، فقد يكون ذلك بالشدة والرخاء

---

(١) انظر: فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ٤٤٢).

(٢) الحديث رواه البخارى - الفتن (٧٠٨١)، مسلم - الفتن (٢٨٨٦) من حديث أبى هريرة رضي الله عنه.

(٣) بلغ هذا النص أكثر من أربع صفحات من المخطوط (٤/١٥٣أ-١٥٥ب)، وهو فى إحدى عشرة صفحة من المطبوع (١٠/ ٢٠-٣٠)، وعليه اعتمدت فى نقل النص.

والطاعة والمعصية. و [لما][(١)] كان حقا على المسلمين إقامة الحق ونصرة أهله، كما وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[(٢)]. [الحج: ٤١]. كان معلومًا أن من أعان فى الفتنة فريق الحق على فريق الباطل، فهو مصيب أمرَ الله تعالى. . .». وبعدما يقرر رأيه، ويرد على مخالفه من النظر، يقول: إن الحديث السابق «غير معنىٍّ به القتالُ الذى هو معونة المسلمين للمحق، والقتال الذى يكون من المسلمين لأهل السفه والفسق، للأخذ على أيديهم ومنعهم من السعى فى الأرض بالفساد». وإنما «هذه حالة لها ثلاث منازل:

أحدها: أن يكون الفريقان المقاتلان مبطِلَيْنِ، وسائر المسلمين مقهورون بينهما[(٣)]، لا طاقة لمن أراد الأخذ على أيديهما على النهوض فى ذلك، فإن هو نهض عَرَّضَ نفسه للهلاك، ولم يرجُ إصلاحًا، فهذه حالة هو فيها معذور بالتخلف، والسلامةُ له فى الهروب وكسر السيوف[(٤)].

والحالة الثانية: أن يكون أحدُ الفريقين مخطئا والآخر مصيبا، وأمرهما مشكل على كثير من الناس، لا يعرفون المحق فيها من المبطل، فمن أشكل عليه

---

(١) كلمة (لما) ليست فى الأصل، واستظهرت زيادتها ليكون قوله «كان معلوما. . .» جوابا للشرط.

(٢) كذا وردت الآية، وموطن الشاهد منها قوله تعالى: ﴿وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ﴾، لكنه لم يذكر فى الأصل.

(٣) فى الأصل: مقهورين، والصواب ما أثبته.

(٤) سبق أن علق ابن جرير إيجاب دفع الظالم ومعونة المظلوم، على الطاقة، وكررها أيضا فى إيجاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فقال بعد حكايته الخلاف فى معنى حديث: «**أفضل الجهاد كلمة حق عند ملك جائر**»: «والصواب: أن الواجب على كل من رأى منكر أن ينكره إذا لم يخف على نفسه عقوبة لا قبل له بها»، كذا نقله ابن بطال (١٠/ ٥٠-٥١) - مطبوع، ولخصه ابن حجر (١٣/ ٥٧).

أمرها، فواجب عليه اعتزال الفريقين ولزوم المنازل، حتى يتضح له الحق، ويتبين المحق منهما، وتنكشف عنه الشبهة، فيلزمه من معونة أهل الحق ما لزم أهل البصائر.

وأما المنزلة الثالثة: «فأن يكون مخرج الكلام كان فى خاص من الناس...». ثم قال ابن جرير تثبيتا لمذهبه: «ولو كان الواجب فى كل اختلاف يكون بين الفريقين من المسلمين الهرب منه، ولزوم المنازل وكسر السيوف، لما أقيم لله تعالى حق، ولا أُبْطِلَ باطل، ولوجدَ أهل النفاق والفجور سبيلا إلى استحلال كُلِّ ما حرم الله عليهم من أموال المسلمين ونسائهم، وسفك دمائهم، بأن يَتَحَزَّبُوا عليهم، ويكُفَّ المسلمون أيدِيَهُم عنهم، بأن يقولوا: هذه فتنة قد نُهِينا عن القتال فيها، وأُمِرْنا بكف الأيدى والهرب منها، وذلك مخالف لقوله ﷺ: **«خذوا على أيدى سفهائكم»**[1]. ولقوله: **«مثل القائم والمنتهك والمدَّهن فى حدود الله مثل ثلاثة نفر اصطحبوا فى سفينة، فقال أحدهم: نحفر لنأخذ الماء، وقال الآخر: دعه فإنما يحفر مكانه، فإن أخذوا على يده نجا ونجوا جميعا...»** ... الحديث[2].

وأما فعل الصحابة واختلافهم فى النهوض فى الفتنة أو القعود عنها، فإنما كان لأنها قضية اجتهادية، سبيلُها سبيل كل ما احتاج من أمر الدين إلى الاستنباط بالعقول والاستخراج بالقياس، و «قعود من قعد عنها لما كان بتأويل، ونهوض من نهض فيها بمثله، رجا العالمون بالله للمصيب منهم الثواب الجزيل، وعذروا المخطئ فى خطئه؛ إذ كان خطؤه بالتأويل، لا بالخلاف للنص»، ثم صوب فعل من نهضوا فيها، واحتج به لصحَّة مذهبه[3].

---

(١) رواه الطبرى وغيره، وضعفه الألبانى. انظر: السلسلة الضعيفة ج- (٥) رقم (٢٢٨٤).

(٢) أصله فى البخارى (٢٤٩٣، ٢٦٨٦)، ولم أقف على اللفظ المذكور، وانظر: فتح البارى (٥/ ٣٤٨).

(٣) ابن بطال (١٠/ ٢٨-٣٠) المطبوع.

والواقع أن النظر إلى «القتال فى الفتنة» و«الخروج على أئمة الجور» باعتباره فقط نُصْرَةً للمظلوم، ودفعا للظالم، لا يخلو من تسطيح للقضية، لا يتلاءم ومكانتها فى التاريخ والفكر، وذلك يظهر بالنظر فى أسبابها وآثارها.

فأما أسبابها فهى غالبًا ما تكون مشتركة بين شهوة فى منازعة السلطان سلطانَه، وشبهة فى دفع جوره، وإنكار ما يأتى من المنكر الذى يزيده ضخامة، ويزيد النفوس نِفارًا منه شهوة المنازعة فى النفوس[١]، عين السخط تبدى المساويا. لكن لأن أسباب هذه الفتن تكون مشتركة، يرد على القلوب من الواردات ما يمنع من معرفة الحق أو قصده[٢].

وأما آثارها، فلو سلمنا تَمَحُّض أسبابها للخير، وطلب المصالح الشرعية المعتبرة، فيبقى النظر فيما تجره هذه الفتن والخوض فيها من مفاسد، تنغمر فى لجحها المصالح الموهومة. ومن تدبر أحوال الثوار، وتاريخ ثوراتهم، عرف أنه «قل من خرج على إمام ذى سلطان، إلا كان ما تولد عن فعله من الشر، أعظم مما تولد من الخير»[٣].

ومن هذا الباب الذى افترضنا تمحضه لطلب المصالح الشرعية، ما يذكره ابن خلدون المؤرخ الفقيه، عن الثوار الذين يذهبون إلى القيام على أمراء الجور، وتغيير المنكر، من العامة والفقهاء، رجاءً فى الثواب عليه من الله (!!) قال: «فيكثُر أتباعهم... وأكثرهم يهلكون فى هذا السبيل، مأزورين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه»[٤].

ولهذا استقر أهل السنة على ترك القتال فى الفتنة، للأحاديث الصحيحة الثابتة

(١) انظر: منهاج السنة (٤/ ٥٤٠-٥٤١)، وأيضا: مقدمة ابن خلدون (١٤٣-١٤٤).

(٢) انظر: منهاج السنة (٤/ ٥٣٨).

(٣) السابق (٤/ ٥٢٧-٥٢٨).

(٤) المقدمة (١٤٤)، وانظر أيضا: الإمامة العظمى للدميجى (٥١٤-٥١٨).

عن النبى ﷺ، ولأن الفاسد الناشىء من القتال فى الفتنة، أعظم من فساد ظلم ولاة الأمر، فلا يُزَال أخف الفسادين بارتكاب أعظمهما، ولا تُطْلب أدنى المصلحتين بتفويت أعلاهما، كمن يبنى قصرًا ويهدم مِصْرًا!! ولتقرّرُ ذلك المعنى صار أهل السنة يذكرونه فى عقائدهم(١).

أما آية الحجرات: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾، وهى عمدة من قال بقتال المتأولين(٢)، فليس فيها البدء بقتالهم، وإنما فيها الأمر بالإصلاح بين الطائفتين، وهو أمرٌ لا يتأتى لمن كان مشاركا فى القتال. لكن إذا ركبت إحداهما متن اللَّجاج، وأبت الفَيْئَةَ، فهنا يكون الأمر بقتال الباغية.

وأما الاستدلال بعمومات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ونصرة المظلوم والأخذ على يد الظالم، فهو مردود بالأدلة الواردة بخصوص النهى عن القتال فى الفتنة، والأدلة الواردة فى الصبر على جور الأئمة(٣).

وكذلك قياس القتال فى الفتنة أو الخروج على الأمراء، على وجوب دفع «من غصب امرأةً نفسَها للفجور بها»، أو من يُريد قتلَ رجُلٍ ظلما وعُدْوانا، كما فعل ابن جرير(٤)، هو قياس «فاسد الاعتبار» كما يقول الأصوليّون، إذ هو

---

(١) انظر: منهاج السنة (٤/ ٥٢٩-٥٣٠). وانظر فى نصوص الأئمة على ذلك فى عقائدهم: شرح السنة، للبربهارى (٤٧)، العقيدة الطحاوية، مع شرحها (٥٣٩-٥٤٤)، شرح أصول اهل السنة، للالكائى (٢/ ١٦٧-١٧٦)، عقيدة السلف، للصابونى (١/ ١٢٩).

(٢) انظر: الفصل (٤/ ١٣٤) أحكام القرآن لابن العربى (٤/ ١٧١٧) وقارن: فتاوى ابن تيمية (٣٥/ ٥٦-٥٧).

(٣) القول بتقديم النص الخاص على العام، عند تقدير التعارض بينهما، هو قول جمهور الأصوليين. انظر البحر المحيط للزركشى (٣/ ٤١٠-٤١٢)، التعارض والترجيح عند الأصوليين، محمد الحفناوى (٣٣٨-٣٣٩).

(٤) انظر: ما نقله عنه ابن بطال فى ذلك (١٠/ ٢٤-٢٥). وانظر حول فساد الاعتبار فى القياس: الإحكام للآمدى (٤/ ٧٢)، إرشاد الفحول للشوكانى (٢٣٠).

مصادم للأدلة الواردة بالأمر بالصبر على «جور الأئمة» و«استئثارهم بالأمر»، إلا أن يَدَعُوا إقامةَ الصلاة، أو إقامةَ كتاب الله والحكم به، أو يظهروا كفرا بواحا، بيِّنًا:

«تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك»[١]، «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم. وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم. قيل: يا رسول الله إلا فلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئًا تكرهونه، فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يدًا من طاعة»[٢]، «لو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله، فاسمعوا له وأطيعوا»[٣].

وفى رواية: «ما قادكم بكتاب الله»[٤]. «بايعنا على السمع والطاعة فى منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا، وأثرةٍ علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفرا بواحا، عندكم من الله فيه برهان»[٥].

ولذلك كان الحسن ينهى أباه رضي الله عنه عن ذلك، وكان أبو الحسن رضي الله عنه فى آخر آمره، لما رأى ما صار إليه الأمر يقول: لله در مقام قامه عبد الله بن عمر وسعد ابن مالك، إن كان بِرًّا إن أجره لعظيم، وإن كان إثما إن خطره ليسير، وكان

---

(١) رواه مسلم – الإمارة (٥٢–١٨٤٧) من حديث حذيفة رضي الله عنه، وأصله فى البخارى – الفتن (٧٠٨٤).

(٢) رواه مسلم – الإمارة (١٨٥٥) من حديث عوف بن مالك رضي الله عنه، وعند مسلم أيضا (١٨٥٤): «لا ما صلوا».

(٣) رواه مسلم – الإمارة (١٨٣٨)، والنسائى – الجهاد (٧/ ١٥٤) من حديث أم الحُصَين الأحمسية رضي الله عنها.

(٤) هذا لفظ الحديث عند ابن ماجه – الجهاد (٢٨٦١) وعند الترمذى – الجهاد (١٧٥٨): «ما أقام لكم كتاب الله»، وقال الترمذى: حديث حسن صحيح.

(٥) رواه البخارى – الفتن (٧٠٥٦) مسلم – الإمارة (١٧٠٩) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

يقول «يا حسن يا حسن، ما ظن أبوك أن الأمر يبلغ إلى هذا، وَدَّ أبوك لو مات قبل هذا بعشرين سنة»[١].

وهذا مما يبين رُجْحَانَ فعل من ترك القتال فى هذه الفتنة، على فعل من شارك فيها، رضى الله عنهم جميعا، **وإن كان المختار فى ذلك عند أهل السنة الكفَّ عما شجر بينهم**[٢].

❁ ❁ ❁

(١) انظر: منهاج السنة (٦/ ٢٠٩).

(٢) انظر فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ٤٣٤).

المبحث الثالث

خلافةُ الراشدين، وتفضيل الصحابة

يعتبر البحث فى إمامة الخلفاء الراشدين، وتفضيل الصحابة، أحد متممات البحث فى قضايا «الإمامة»، باعتباره نظرة تطبيقية «عملية» لما ذكر من شروط «الإمامة» و «كيفية تنصيب الإمام، وحكم «الخروج عليه». ثم استتبع ذلك البحث فى فضائل الصحابة بصفة عامة(١).

إلا أن أهمية ذلك البحث الكبرى تنبع من كونه أحد الأصول الكبار التى تفرق بين أهل السنة والشيعة، لاسيما الرافضة منهم.

وقد عرض ابن جرير إلى بعض القضايا المتعلقة بذلك البحث، وجعلها أحد الأصول الكبار التى تدور عليها عقيدته «صريح السنة». ويبدو أنه كان ينظر إلى هذين الجانبين - النظرى والتطبيقى - فى بحث قضايا الإمامة، وارتباطهما معا فى النظر إلى تلك القضية؛ وذلك أنه على حين يرى فى «التبصير» أن أول اختلاف حدث بين الأمة، كان اختلافهم فى أمر الخلافة وعقد الإمامة، ويعرض للبحث فى «قرشية» الإمام، وحكم الخروج عليه، على ما ذكرناه من قبل، فإنه يقتصر فى «صريح السنة» على البحث فى هذا الجانب التطبيقى، عكسَ ما فعل فى «التبصير». ويمهد فى مقدمة رسالته لبحث ذلك بأنه «كان من قديم الحادثة بعد رسول الله ﷺ من(٢) الحوادث التى تنازعت فيه(٣) أمته، اختلافها فى أفضلهم

---

(١) انظر فيما سبق الإشارة إلى هذه العلاقة، وانظر أيضا ما ذكره الحافظ العلائى حول ذلك، فى: تحقيق مُنيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة ص (٦٠).

(٢) ط الكويت: فى، والتصويب من مخطوط دار الكتب وطبعتى الهند وبيروت.

(٣) فيه: كذا فى جميع النسخ، وأشار محقق طبعة بيروت(ص ٢١) إلى أن فى نسخة خطية: «فيها». ولعلها أقرب.

بعده ﷺ وأحقهم بالإمامة وأولاهم بالخلافة»[١]. ثم إنه قال فى بيان متعقده فى ذلك:

«وأما القول فى اختلافهم فى أفضل أصحاب رسول الله ﷺ فما جاء عنه ﷺ وتتابع على القول به السلف، وذلك ما حدثنى... عن جابر بن عبد الله قال رسول الله ﷺ: «**إن الله جل وعلا اختار أصحابى على جميع العالمين، سوى النبيين والمرسلين، واختار من أصحابى أبا بكر وعمر وعثمان وعليا رضوان الله عليهم، فجعلهم خير أصحابى: القرن الأول والثانى والثالث تترى، والقرن الرابع فردا**»[٢].

ثم قال ابن جرير:

«وكذلك نقول، فأفضل أصحابه ﷺ الصديق أبو بكر رضي الله عنه ثم الفاروق - بعده - عمر، ثم ذو النورين عثمان بن عفان، ثم أمير المؤمنين وإمام المتقين على ابن أبى طالب، رضوان الله عليهم أجمعين»[٣].

وعلى الرغم من عدم صحة الحديث الذى اعتمد عليه ابن جرير هنا، فإن فضل أصحاب النبى ﷺ جملة على من سواهم[٤]، وكذا تفاضلهم فيما بينهم،

---

(١) صريح السنة: ص (١٧) ط الكويت والمخطوط (ق١٦٥).

(٢) الحديث رواه أيضا: الآجرى فى الشريعة (١٢١٣) والخطيب فى تاريخ بغداد (٣/ ١٦٢) - كما عزاه إليه محققا الشريعة «وصريح السنة». وهو حديث موضوع، كما ذكره الذهبى فى الميزان (٣/ ١٥٦-١٥٧) عن النسائى وغيره، وذكره ابن حبان فيما استنكر على عبد الله بن صالح، أحد رواته. انظر: المجروحين (٢/ ٤١). وذكره أيضا ابن طاهر المقدسى فى: تذكره الموضوعات رقم (١٥٥). وقال الذهبى: «وقد قامت القيامة على عبد الله بن صالح بهذا الخبر» ا.هـ الميزان (٣/ ١٥٦).

(٣) صريح السنة (٢٣-٢٤) ط الكويت.

(٤) مذهب الجمهور أن فضل الصحابة لا يدانيه فضل لمن بعدهم، كائنا ما كان، وأن كُلَّ فرد من الصحابة أفضل ممن بعدهم. وقيل: إن التفضيل للمجموع. انظر: تحقيق منيف =

ثابت بالكتاب والسنة والإجماع[١]. ثم هو كذلك مقتضى النظر الصحيح والفطرة السليمة؛ **فإن الدين الذى يعجز أن يخرج للناس جيلا يحمل رسالته فى سموها، ويعيش معانِيَهُ، واقعيا عمليا، فى سُمُوقِها، وهو فى أيام داعيهِ الأول، غَضَّةٌ تعاليمه، حديثٌ عهدهم بخبر السماء، عن صنع ذلك فيما يستقبله من الزمان أعجز، وعن دعوة الناس إلى الإيمان والعمل به أعيا**[٢].

والمسألة التى عنى بها ابن جرير بتقريرها فى هذا المبحث هى أن ترتيب الأربعة الخلفاء، رضى الله عنهم، فى الفضل هو على ما وقع من ترتيبهم فى الإمامة: أبو بكر، فعمر، فعثمان، فعلى. واستدل لذلك بالحديث الذى ذكره، وتَتَابُعِ السلف على القول به. وقد ثبت أن أصحاب النبى ﷺ كانوا - على عين النبى ﷺ - يرتبون الثلاثة الأول فى الفضل. قال ابن عمر رضي الله عنه: **«كنا نخير بين الناس فى زمن النبى ﷺ فنخير أبا بكر، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان، رضى الله عنهم»**[٣]. وفى رواية: **«ثم نترك أصحاب النبى ﷺ لا نفاضل بينهم»**[٤]. والصحابى إذا قال: كنا نقول أو نفعل كذا، وأضافه إلى زمن الرسول ﷺ، فالصحيح أنه مرفوع[٥]، وقد ورد فى بعض روايات الحديث ما يقطع برفعه إجماعا، وهو قوله

= الرتبة، للعلائى (٦٦) وما بعدها خاصة (٧٤) حيث جزم بأن الأول هو الحق. وانظرأيضا: منهاج السنة (٦/ ٢٢٣-٢٢٧)، فتح البارى (٧/ ٨-٩).

(١) انظر الكتب المصنفة فى فضائل الصحابة مفردةً أوضمن كتب السنة. وانظر أيضا: رسالة الثغر، للأشعرى (١٠٠-١٠١) العقيدة الواسطية لابن تيمية - مع شرح الهراس (١١٧)، لوامع الأنوار، للسفارينى (٢/ ٣٧٧).

(٢) انظر: أبو الحسن الندوى: صورتان متضادتان... ص (٧-١١).

(٣) البخارى - فضائل الصحابة - رقم (٣٦٥٥).

(٤) البخارى - فضائل الصحابة - رقم (٣٦٩٧).

(٥) كذا قال النووى فى «التقريب»، وذكر السيوطى فى شرحه - تدريب الراوى - (١/ ١٥٠) أنه الذى قطع به الجمهور من أهل الحديث والأصول. ا.هـ وجزم به الباجى فى: إحكام =

فى آخر الحديث: «فيسمع رسول الله ﷺ ذلك فلا ينكره»[١].

بل نفس قول الصحابى: كنا نفعل كذا، هو حكاية لإجماعهم عند بعض الأصوليين[٢]، وكأنه لذلك، قال أيوب السَّخْتِيانىّ وغيره من الأئمة: «من قَدَّمَ عليًّا على عثمان، فقد أزرى بالمهاجرين والأنصار»[٣].

لكن كان بين السلف خلاف قديم فى عثمان وعلى: هل يُقَدَّم عثمان، كما هو المشهور، أو يُقدِّم علىٌّ؟ أو يُتوقف؟ ثم استقر الأمر على تقديم عثمان، وانعقد الإجماع عليه[٤].

ويبقى أن لقب «إمام المتقين» الذى ذكره لعلى هنا، الأصل فيه حديث موضوع فى فضائل على: «أنه سيد المؤمنين، وإمام المتقين، وقائد الغر المحجلين». قال ابن تيمية: «هذا كذب موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث، وكل من له أدنى معرفة بالحديث يعلم أن هذا كذب موضوع... وذلك أن سيد المرسلين، وإمام المتقين، وقائد الغر المحجلين، هو رسول الله ﷺ باتفاق المسلمين»[٥].

= الفصول (٣٢٠)، واقتصر عليه ابن قدامة فى «الروضة» (١/ ٢٤١-٢٤٢)، ومَثَّلَ له بحديث ابن عمر المذكور.

(١) عزاها ابن حجر فى الفتح (٧/ ٢٠) إلى الطبرانى وخيثمة بن سليمان فى فضائل الصحابة، وعزاها السيوطى فى «تدريب الراوى» (١/ ١٥١) إلى الطبرانى وحده.

(٢) انظر: روضة الناظر (١/ ٢٤٢).

(٣) انظر: فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ٤٣٥-٤٣٦). وأيوب هو: ابن أبى تميمة كَيْسَان، السَّخْتِيانى، الإمام أبو بكر البصرى، ثقة ثبْت حجة، من كبار الفقهاء العباد (٦٦هـ - ١٣١هـ) انظر: التقريب، رقم (٦١٠).

(٤) انظر: الواسطية لابن تيمية (١١٨-١٢٠).

(٥) منهاج السنة (٧/ ٣٨٦-٣٨٧) وأيضا: (٥/ ٧٨-٨٠)، والمنتقى منه، للذهبى (٤٩٧)، والسلسلة الضعيفة، للألبانى رقم (٣٥٣)، معجم المناهى اللفظية، لبكر أبو زيد (١٤٦).

وأما ترتيب الصحابة فى الخلافة، فقال عنه ابن جرير: «وأما أولى الأقوال بالصواب عندنا فيما اختلفوا فيه[١]: مَنْ أَوْلى الصحابة بالإمامة، فنقول بما حدثنى[٢]. . . عن سَفِينَةَ مولى رسول الله ﷺ: «**الخلافة فى أمتى ثلاثون سنة، ثم بعد ذلك ملك**». قال سَفِينَةُ: أمسك: خلافةُ أبى بكر سنتان، وخلافة عمر عشر، وخلافة عثمان اثنتا عشرة، وخلافة على ست، قال: فنظرت فوجدتها ثلاثين سنة[٣].

وحيث أثبت ابن جرير ما أجمع عليه أهل السنة من إمامة الخلفاء الراشدين جميعا، واحتج فى ذلك بما ذكر، فإنَّ أهل السنة اختلفوا - فقط - فى استخلاف أبى بكر رضي الله عنه: هل كان عن نصٍّ من النبى ﷺ بتعيينه لهذا المنصب، جليًا كان أو خفيا، أو كانت خلافته باختيار المهاجرين والأنصار، وبيعتهم له؟

أما ابنُ جرير فقد نقل عنه ابن حجر الجزم بأن النبى ﷺ استخلف أبا بكر رضي الله عنه[٤]. وقد سبق ابنَ جرير إلى تلك المقالة بكرُ ابن أخت عبد الواحد بن زيد[٥]، ثم انتصر له، بعدَهما ابنُ حزم، وبالغ فى تقريره[٦]، وهو قول طائفة من الحنابلة وأهل الحديث، ورُوِىَ عن بعض السلف، كالحسن البصرى وغيره[٧].

---

(١) فيه: سقطت من المخطوط وطبعة الكويت، وأثبتُّها من طبعتى الهند وبيروت.

(٢) فنقول بما حدثنى: اضطربت النسخ فى هذه العبارة، والمثبت من المخطوط.

(٣) صريح السنة (٢٤) ط الكويت، والحديث رواه أبو داود - السنة - رقم (٤٦٢٢- عون المعبود) والترمذى وحسنه - الفتن - رقم (٢٣٢٦) وغيرهما. وتتبع الألبانى طُرُقَهُ ونقل تصحيحه عن جمع من الأئمة. انظر: السلسلة الصحيحة جـ (١) رقم (٤٥٩). وقوله: أمسك، يعنى: إِحْسِبْ.

(٤) نقل ذلك عنه فى «الفتح» (١٣/ ٢٢٠) بواسطة ابن بطال، ولم أره فيما وقفت عليه من كتاب ابن بطال.

(٥) السابق نفسه، وأيضا: تفسير القرطبى (١/ ٢٦٨)، منهاج السنة (١/ ٤٨٧).

(٦) انظر: الفصل (٤/ ٨٨-٨٩).

(٧) انظر: القرطبى (١/ ٢٦٨)، منهاج السنة (١/ ٤٨٦)، وأيضا: نظام الخلافة لمصطفى=

واحتجوا فى ذلك بإجماع الناس على تسمية أبى بكر رضي الله عنه خليفةَ رسول الله ﷺ. قالوا: والخليفة هو الذى يستخلفه المرءُ، لا الذى يَخْلُفُهُ دون أن يستخلفه هو(١). وذكر ابن حجر أن ابن جرير احتج أيضا بما أخرجه بسند صحيح من طريق إسماعيل بن أبى خالد، عن قيس بن أبى حازم: «رأيت عمر يُجْلِسُ الناسَ، ويقول: اسمعوا لخليفة رسول الله ﷺ»(٢).

وذهب عامة الفقهاء والمتكلمين إلى أن تولية أبى بكر رضي الله عنه كانت اختيارًا من الصحابة له، لا تعيينا بالنص، حتى حكى النووى إجماع أهل السنة على ذلك. ومن أقوى أدلتهم على ذلك قول عمر رضي الله عنه لما قيل له: ألا تستخلف؟ قال: «إن أَسْتَخلِفْ فقد استخلف من هو خير منى، أبو بكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير منى، رسول الله ﷺ»(٣).

وأما احتجاج من قال بالنص، باشتقاق «الخليفة»، من حيث اللغةُ فهو مُعارَض بأن الخليفة، فى اللغة أيضا، هو مَنْ جاء خلف آخر، وقام مقامه بعده، وإنما سُمِّيت الخلافة خلافة لأن الثانى يجىء بعد الأول، قائمًا مقامه(٤). فكما يكون الخليفة: «فعيل» بمعنى: «مفعول»؛ يعنى: أنه مستخلف ممن قَبْله، فكذلك يكون: «فعيل» بمعنى: «فاعل»، يعنى: أنه خلف غيره(٥). وهذا فى الواقع هو نفس ما يقرره ابن جرير فى معنى «الخليفة»، فى «تفسيره»: «قيل

= حلمى (٣١-٣٣).

(١) انظر: الفصل (٤/ ٨٨).

(٢) فتح البارى (١٣/ ٢٢٠) وهذا فى حقيقته يعود إلى الدليل الأول.

(٣) البخارى - الأحكام - رقم (٧٢١٨)، مسلم - الإمارة رقم (١٨٢٣)، وغيرهما من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٤) انظر: المقاييس، لابن فارس (٢/ ٢١٠)، المفردات للراغب (١٥٥)، القاموس المحيط (١٠٤٤).

(٥) انظر: منهاج السنة (١/ ٥١٦)، فتح البارى (١٣/ ٢٢٠).

للسلطان الأعظم: خليفة لأنه خَلَفَ الذى كان قبله، فقام. بالأمر مقامه، فكان منه خلفا. يقال منه: خَلَفَ الخليفةُ، يخلُف خِلافةً، وخِلِّيفَى»[١].

ثم إن ما ذهب إليه ابن جرير هنا، فيما نقل عنه، من القول بالنص على أبى بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ معارض بما عارض هو به «أهل الإمامة» فى قولهم بالنص على عَلِّى، من أنه لو كان عندهم نص فى ذلك، ما تنازعوا فى أمر الخلافة بعد النبى ﷺ، ولا احتاجوا إلى التشاور فيمن يكون الخليفة بعده، وهل كان يمكن أن يذهب علم ذلك عن الأنصار بجملتهم، ثم عن كل من حضر الأمرَ من المهاجرين، وفيهم أبو بكر وعمر وأبوعبيدة؟![٢].

ومع أن القول بأن خلافة أبى بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إنما كانت بيعة من الصحابة، عن اختيارٍ منهم له، هو قول جمهور أهل السنة، كما أسلفنا، فإنهم يقولون، مع ذلك، إن النبى ﷺ قد دل أمته على استخلاف أبى بكر دَلالاتٍ عديدةً قوية، بقوله وفعله، وأخبر عنها إخبار راض بها، حامدٍ لها، وعلى ذلك المعنى يحملون كل ما احتج به القائلون «بالنصية» من الأخبار[٣].



(١) التفسير (١/ ٤٤٩) ط شاكر.

(٢) وهذا مما بين ضعف جواب ابن حزم عن أثر عمر، وما جاء نحوه عن عائشة، بأنهما لم يكن عندهما علم بذلك. انظر: الفصل (٤/ ٨٩).

(٣) انظر: منهاج السنة (١/ ٥٠٨) فتح البارى (١٣/ ٢٢٠).

ميراث النبى ﷺ:

ثَمَّ إشارات وردت ضمن ما نقله ابن بطال عن ابن جرير من النصوص، تتعلق بمسألة «ميراث النبى» ﷺ وهى أحد ما تعلق به الرافضة للطعن فى خلافة أبى بكر رضي الله عنه، حيث عمل فيها - بالحق - بقول النبى ﷺ: «**لا نُوَرَّث، ما تَرَكْنَا صَدَقَةٌ**»(١). وقضى فيه بذلك على العباس وفاطمة لما جاءاه يسألانه ميراث النبى ﷺ. قال ابن جرير: «وفيه من الفقه أن أبا بكر قضى على العباس وفاطمة بقول رسول الله ﷺ: «**لا نورث**». ولم يحاكمها فى ذلك إلى أحد غيره».

ثم إن ابن جرير جعل فعل أبى بكر ذلك أصلا عاما فى حكم الحاكم بعلمه، يحتذى به مَنْ بعدَه. يقول: «فكذلك الواجب أن يكون للحكام والأئمة الحكم بعلومهم، لأنفسهم كان ذلك أو لغيرهم، بعد أن يكون ما حكموا فيه بعلومهم مما يَعْلَم صحةَ أمره رعيتهم، أو يعلمه مَنْ إن يحتاجوا إلى شهادته، إن أَنكرَ بعضُ ما حكموا به من ذلك عليهم، بعضُ رعيتهم، كان فى شهادتهم لهم براءة ساحتهم، وثبوت الحجة لهم على المحكوم عليهم بذلك»(٢).

وأما فعل عثمان فى صدقة النبى ﷺ، فروى ابن جرير بإسناده عن عمر بن العزيز أن عثمان جعل «فَدَك» لمروان، وأن عمر بن عبد العزيز ردها لما كانت عليه فى عهد النبى ﷺ. وذكر أن عثمان كان يرى فى ذلك أنه لِقَيِّم أمر المسلمين أن يصرفه فيما رأى صرفه فيه، ولذلك أقطعه مروان، بناء على ما رواه ابن جرير، أن النبى ﷺ قال: «**إذا أطعم الله نبيا طعمة، فَقُبِض فهو للذى يقوم**

---

(١) انظر: صحيح البخارى - الفرائض (١٢/ ٧).

(٢) ابن بطال (٢/ ق١٨٥أ) - مخطوط - وذكر بعده (٢/ ١٨٦ب) قولين للعلماء فى بيوت أزواج النبى ﷺ. وانظر: حول قضاء الحاكم بعِلْمِه: الطرق الحكمية، لابن القيم (٢٠٤-٢١١).

بعده»[١].

وأما عَلِيٌّ فروى الطبرى عنه أنه سلك فى سهم ذوى القربى طريق أبى بكر وعمر[٢].

وخلاصة هذه المسألة أن ابن جرير يخالف الرافضة فى مسألة الميراث هذه[٣]، بل يرى أن النبى ﷺ لم يُخَلِّفْ ميراثا أصلا، وأن قوله: «لا تقتسم ورثتى دينارا ولا درهما» ليس بمعنى النهى؛ لأنه لم يترك عليه السلام دينارا ولا درهما يُقْتَسَمُ، لأنه مات ودِرْعُه مرهونة بوَسَقٍ من شعير، ولا يجوز النهى عما لا سبيل إلى فعله، وإنما يُنْهى المرء عما يمكن وقوعه منه. ومعنى الخبر أنه ليس تقتسم ورثتى دينارا ولا درهما، لأنى لا أخلفهما بعدى»[٤].

وجملة ما تبيناه من مسائل ذلك الفصل أن الطبرى يذهب فيها إلى ما ذهب إليه غيره من أئمة السنة، من مخالفة الشيعة، وخاصة الرافضة منهم، فى سائر ما تقلدوه من آراء؛ فإما صرح بخلافهم والرد عليهم، كما رأينا فى مسألة «النص على الإمام»، وإما كان ذلك مقتضى اختياره، وإن لم يصرح بخلافهم، وهذا مما

---

(١) ابن بطال (٢/ ق١٨٧ب). وفى إسناده إلى عمر، محمد بن حميد الرازى، واهى الحديث. والحديث ذكره ابن طاهر فى تذكرة الموضوعات رقم (١٥٠)، وقال: فيه سيف ابن مسكين، لا يحتج به اهـ وسيف هذا ذكره ابن حبان فى «المجروحين» وقال: يأتى بالمقلوبات والأشياء والموضوعات، لا يحل الاحتجاج به اهـ ثم ذكر له هذا الحديث. انظر: «المجروحين» (١/ ٣٤٣).

(٢) السابق (٢/ ١٨٧-أ).

(٣) انظر كلام الرافضة حول هذه المسألة، وجواب شيخ الإسلام ابن تيمية فى منهاج السنة (٤/ ٢٢٦-٢٦٤)، (٦/ ٣٤٥-٣٤٧)، وانظر أيضا: البداية والنهاية، لابن كثير (٥/ ٢٤٩-٢٥٢).

(٤) السابق (٢/ ١٨٥ب). وانظر أيضا: (٢/ ١٨٨أ)، وانظر ما ذكره ابن كثير من أحاديث تؤيد ذلك فى البداية والنهاية (٥/ ٢٤٧).

ينبغى أن يضاف إلى ما ذكرناه فى الباب الأول من هذا البحث من الأدلة على تبرئة ابن جرير من تهمة التشيع، والرفض خاصة، ولم نشر إليها فيما هناك اكتفاء بدراستها هنا.



الخاتمة، ونتائج الدراسة

لم يكن من خطة هذه الدراسة أن توعب كل ما يتعلق بموقف الإمام الطبرى من مسائل أصول الدين، من شاذَّةٍ وفاذَّة، وما إخال مثلَ ذلك المطلب، إن طلبه أحد، فى طوق صاحبها[١]، وحسبها من ذلك أن حاولت عرض منهجه بصفة عامة، مع عرض أهم مسائل أصول الدين التى أتاح لنا ما تبقى من تراث الطبرى درسَها.

ولقد كان أهم ما هدفت إليه هذه الدراسة أن تبرز - بمجموعها - صلة الإمام الطبرى بالبحث الكلامى بصفة عامة، تلك الصلة التى غمز فى وَثاقتها الأستاذ أحمد أمين، ورأى أن تفسيره «إن كان ينقضه شىء فهو أنه لم يتعرض كثيرا لأقوال المتكلمين فى عصره، وخاصة المعتزلة، لأن ثقافته كانت دينية ولغوية وتاريخية، ولم ينغمر فى تيار المتكلمين، وما جاء فيه من تعرض لمسائل القدر ونحوها، فقد أتاه على ما يظهر من طريق المحدثين..»[٢].

وإزاء ذلك نشير إلى أمور:

أولا: كَتَبَ الطبرى رسالتين فى «أصول الدين» هما: «صريح السنة»، التى عرفت بأنها عقيدته، والأخرى «التبصير» التى أجاب بها أهل بَلَدِه «آمُل طبرستان»، فيما اختلف فيه من قضايا التوحيد والعدل، وما نجم بينهم من البدع الكلامية.

---

(١) يقول الجاحظ فى خاتمة كتابه «العثمانية» (ص: ٢٧٩): **«وإنما ملاك وضع الكتاب إحكام أصله، وألا يشذ شىء من أركانه، فأما استقصاؤه حتى لا يجرى بين الخصمين منه إلا شىء قد وضع بعينه، فهذا ما لا يمكن الواضع، ولا يحتمل الكتاب».**

(٢) ضحى الإسلام (٢/ ١٥٠). وأما قول بروكلمان (٣/ ٤٦): «وفى الحق أن عقليته لم تتسم بطابع الأصالة والابتكار،..» فهو قول من لم يخبر تراث ابن جرير.

ثانيا: تنوعت طرق عرض ابن جرير للمسائل الكلامية فى تفسيره وفى غيره من كتبه، فإما شرح معنى الآية، وكان شرحه ذلك تقريرًا لرأيه، دون تعريج على ذكر الخلاف، وإما أشار إلى عدد من قضايا الخلاف، ثم قرر رأيه بدليله السمعى دون ذكر - أيضا- لآراء المخالفين، وهو منهجه العام فى «صريح السنة»، وإما عرض لذكر الخلاف، ونقل أقوال المخالفين مع أدلتهم أحيانا ثم ذكر ما يختاره، مع ذكر دليله السمعى والعقلي، وهو منهجه العام فى رسالة «التبصير" .

ثالثا: فيما يخص المباحث الكلامية وأقوال المتكلمين فى تفسيره، فقد أشرنا إلى منهجه فى تقرير رأيه عند تفسير الآيات التى يعرض لها، مع أنه قد نقل فى عدة مواضع خلاف المتكلمين الذين يسميهم «أهل البحث» أو «أهل الجدل»، وفى بعض هذه المواضع ينقل الخلاف فقط، دون التصريح بما يختاره، وفى بعضها يصرح برأيه، ويتوسع فى الاستدلال لما يراه، والرد على حجج مخالفه. وقد كان المعتزلة هم أهم من يعنى ابن جرير بالرد عليه، إلا أنه يسميهم - شأن أكثر المتقدمين -: «القدرية»، وقد وقفت على التصريح باسم «المعتزلة» مرة واحدة فى رسالة «التبصير»[1].

رابعا: لا يلزم من عدم ذكره لخلاف المتكلمين، أو عدم الإكثار منه، أن ذلك خارج عن «ثقافته». على حد تعبير الأستاذ أحمد أمين؛ فالثقافة الدينية لم تكن تعرف الفصل الحاسم بين فروع العلم، خاصة فى حق شخص كالطبرى قيل فيه: إنه جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره.

خامسا: ليس لدينا ما يظهر اعتماد الطبرى على المحدثين، دون أن يكون له اطلاع مباشر على المقالات الكلامية التى ينقلها، ويضعف ذلك الاستظهار أيضا تفرده بنقل أمور لم نرها عند غيره؛ كالذى نقله من استدلال القائلين بالحاسة السادسة فى الرؤية.

---

(١) ص: (١٧٨).

وفيما عدا ذلك المقصد العام للدراسة، فقد حاولت مباحثها المختلفة إبراز عدة أمور تتعلق بآراء الطبرى ومنهجه، ولعل أهمها ما يلى:

الأول: إبراز التزيد الذى أدخل على علاقة الطبرى بالحنابلة، أو بصورة أدق على موقفه من الإمام أحمد.

الثاني: بيان حقيقة تهمة التشيع التى ألصقت بالطبرى، وأنه مخالف فى منهجه وآرائه للشيعة عموما، والرافضة خصوصا.

الثالث: بيان اعتماد الطبرى على كل من الدليلين السمعى والعقلى فى «مسائل أصول الدين»، مع عرض أهم القواعد والضوابط التى بنى عليها ابن جرير فهمه للنص الشرعي، الذى هو الأصل الأول والأهم لآرائه، وأن ابن جرير يتمسك بظاهر النصوص - كما يفهمه السلف - مع الإشارة إلى ما رأيناه مخالفا لمنهجه العام، وأصوله التى اعتمدها.

الرابع: اتفاق الطبرى فى منهجه وآرائه مع منهج أهل السنة وعلماء الحديث الذين يعد الطبرى أحد رجالهم، مع محاولة تتبع بعض أفكاره عند غيره من علماء السنة، خصوصا سابقيه ومعاصريه.

الخامس: لم يمنع ذلك الاتفاق بين منهج الطبرى ومنهج أهل الحديث، وجود بعض الآراء التى تخالف - فيما بدا لنا - ما عرفناه من آراء أهل السنة غيره، كالقول بوجوب النظر، وعدم عذر الجاهل والمخطئ فى قضايا التوحيد والعدل.

وبعد، فتلك أهم القضايا التى حاولت هذه الدراسة إبرازها، ولا يزال تراث الطبرى مجالا خصبا للعديد من الدراسات من زوايا مختلفة، وخاصة جهوده الحديثية التى لا تزال - على عِظَمِها - بكرًا، لم تطرقها دراسة متخصصة، فيما أعلم.

واللهَ أسال أن يوفقنى فيما قصدت، وأن يسبغ عليّ فضله وإحسانه فيما أحسنت، ويغمرنى بعفوه وغفرانه فيما أسأت أو زللت.

والحمد لله رب العالمين، له الحمد فى الأولى والآخرة، وله الحكم وإليه ترجعون.

سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.



قائمة بأهم مراجع البحث(١)

أولًا: مؤلفات الطبرى

١) تاريخ الطبرى (تاريخ الرسل والملوك) ت محمد أبو الفضل إبراهيم، ط دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٠م.

٢) التبصير فى معالم الدين (تبصير أولى النهى ومعالم الهدى)، ت: على بن عبد العزيز الشبل، ط ١، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٦هـ.

- التبصير، نسخة خطية محفوظة فى مكتبة «دير الأسكوريال» رقم (١٥١٤)، وعنها صورة على الميكروفيلم فى معهد المخطوطات العربية، القاهرة، وقد فُهْرِس خطأً فى «اختلاف الفقهاء» (١٤)، وهذه النسخة هى الوحيدة المتبقية لهذا الكتاب، حسب علمى، وبها خرم من آخرها.

٣) تفسير الطبرى (جامع البيان عن تأويل القرآن)، ت: محمود محمد شاكر، راجعه وخرج أحاديثه: أحمد محمد شاكر، ط ٢، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٦٦م.

٤) تهذيب الآثار، وتفصيل الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار، وهو

(١) المراجع بعد كتب الطبرى مرتبة حسب أسماء مؤلفيها، من غير اعتبار «أبو» أو «ابن» أو «ال-» فى الترتيب.

- الاسم المعتبر فى الترتيب هو ما اشتهر به المؤلف، اسمًا كان، أو كنيةً، أو لقبًا.

- التاريخ المذكور مع اسم المؤلف هو تاريخ وفاته فإن كان من المُحْدَثين لم أذكره معه.

- إذا لم أذكر مع المرجع أيًا من بياناته؛ رقم الطبعة، تاريخها، . . فمعنى ذلك أنها لم تذكر فى الطبعة التى اعتمدتها.

- اكتفيت بتاريخنا «الهجرى» عند وروده فى الكتاب، فإذا لم يرد، وورد التاريخ الميلادى، ذكرته.

كتاب فذٌّ، وضخم، لم يُتِمَّه الطبرى، وما أتمه لم يصلنا منه إلا القليل.

* أجزاء من مسند عمر، ومسند على، ومسند ابن عباس، حققها أبو فهر: محمود محمد شاكر (فى خمسة مجلدات، ومجلد سادس، فهارس) مكتبة الخانجى، القاهرة، (١٩٨٢م، ١٩٨٣)، ونشرته جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.

** جزء من مسند طلحة والزبير، ومسند عبد الرحمن بن عوف، طبع باسم «الجزء المفقود" !! ت: على رضا بن عبد الله بن على رضا، ط (١) دار المأمون للتراث، دمشق، ١٤١٦هـ.

٥) صريح السنة، وهى رسالة صغير فى بيان مُعْتَقَدِه، ت: بدر بن يوسف المعتوق، ط ١، دار الخلفاء، الكويت، ١٤٠٥هـ. ورجعت أيضًا إلى نسختين مطبوعتين: إحداهما طبعة حجرية فى بمباى، الهند، ١٣١١هـ، والأخرى فى بيروت، ت: فوَّاز زمرلى، ط١، مكتب البحوث الثقافية، بيروت، ١٤١١هـ.

- نسخة أخرى مخطوطة، ضمن مجموع فى دار الكتب المصرية (١٠٦ - مجاميع تيمور) وعنوانها فيه: جزء فى الاعتقاد.

ثانيا: المخطوطات، والرسائل الجامعية:

** ابن بطال (أبو الحسن على بن خلف = ٤٤٩هـ).

١ - شرح صحيح البخارى، مخطوط فى أربعة أجزاء، دار الكتب المصرية، ٨٥٦ حديث طلعت[1].

التميمى (أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمى ٤١٠هـ).

(١) استعنت أيضًا بنسخة أخرى مطبوعة، قام على تحقيقها الأستاذ ياسر إبراهيم فى مكتب المشكاة، حلوان القاهرة، وهى لا تزال قيد النشر، مكتبة الرشد، الرياض.

٢ - كتابٌ فيه اعتقاد الإمام المُنبَّل، أبى عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل. مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق، ٢٤٥ حديث، وعنه صورة ميكروفيلم بمعهد المخطوطات العربية، القاهرة، رقم ٢٢ توحيد.

** ابن أبى زمنين (أبو عبد الله محمد بن أبى زمنين المالكى = ٣٧٨هـ).

٣ - أصول السُّنَّة، مخطوط بمكتبة ريوان كشك، تركيا، ضمن مجموعة، رقم ٥١٠ ب، وعنه صورة بمعهد المخطوطات، رقم ١٢٠ توحيد.

** عبد الرؤوف محمد عثمان.

٤- النحو فى تفسير ابن جرير الطبرى، رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر، توجد فى المكتبة المركزية، رقم (٩٧٣).

** ابن عساكر (أبو القاسم، على بن الحسن بن هبة الله = ٥٧١هـ).

٥ - تاريخ دمشق، مخطوط مصور [مُلَفَّق من عدة نسخ] تصوير وتوزيع دار البيان، دمشق.

** محمد محمد قاسم.

٦- الدخيل فى تفسير ابن جرير، رسالة ماجستير، من جامعة الأزهر، المكتبة المركزية، رقم (٢٥٣٧ عام).

محمود محمد شبكة.

٧- محمد بن جرير الطبرى ومنهجه فى التفسير، رسالة دكتوراه، من جامعة الأزهر، المكتبة المركزية، رقم (٢٩٥٣ عام).

❁ ❁ ❁

ثالثًا: المراجع العامة:

** الآمدى (سيف الدين على بن محمد ت ٦٣١ هـ).

الإحكام فى أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفى، ط٢، المكتب الإسلامى، بيروت، ١٤٢٠هـ.

** ابن الأثير (عز الدين، أبو الحسن على بن أبى الكرم الجزرى، ت ٦٣٠ هـ).

اللباب فى تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت، ١٤٠٠هـ.

** الآجرى (أبو بكر محمد بن الحسين، ت ٣٦٠ هـ).

الشريعة، ت: الوليد سيف النصر، ط١، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ١٤١٧هـ.

** أحمد أمين.

ضحى الإسلام، ط٩، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٩م.

** أحمد بن حنبل (أبو عبد الله، إمام المذهب، ت ٢٤١ هـ).

الرد على الزنادقة والجهمية، ط٢، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٩٩هـ.

** أحمد محمد الحوفى (الأستاذ الدكتور).

الطبرى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة أعلام العرب، رقم: ١٣ .

** أحمد محمد شاكر.

عمدة التفسير، طبعة مصورة عن سلسلة تراث الإسلام (بدون بيانات).

** أحمد بن ناصر الحمد. (دكتور).

رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها، ط١، جامعة أم القرى، مكة،

١٤١١هـ.

** أحمد محمود صبحى. (الأستاذ الدكتور).

الزيدية، ط٢، الزهراء للإعلام العربى، القاهرة، ١٤٠٤هـ.

النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية، بحث منشور فى مجلة عالم الفكر م ج ٢٢، عدد ٢، ١٩٩٣م.

** الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل، ت ٣٢٤هـ).

الإبانة عن أصول الديانة، ت: د. فوقية حسين محمود، ط١، دار الأنصار، القاهرة، ١٣٩٧هـ.

رسالة أهل الثغر، ت: د. محمد السيد الجليند، سلسلة التراث السلفى، مطبعة التقدم، ١٩٨٧م.

اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، ت: د. حموده غرابة، مجمع البحوث الإسلامية القاهرة، ١٩٧٥ م.

مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين، ت: محمد محى الدين عبد الحميد، طبعة خاصة بورثة المحقق.

** الأشقر (الدكتور، عمر سليمان).

الرسل والرسالات، ط٤، دار النفائس، الكويت، ١٤١٠هـ.

** الأصبهانى (قوام السنة أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل، ت ٥٣٥ هـ).

الحجة فى بيان المحجة، ت: محمد بن ربيع المدخلى، محمد بن محمود أبو رحيم، ط١، دار الراية، الرياض، ١٤١١هـ.

** الألبانى (محمد ناصر الدين).

سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٥هـ.

سلسلة الأحاديث الضعيفة، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٢هـ.
ضعيف الجامع الصغير، ط٣، المكتب الإسلامى، بيروت، ١٤١٠هـ.
صحيح الجامع الصغير، ط٣، المكتب الإسلامى، بيروت، ١٤٠٨هـ.
إرواء الغليل فى تخريج أحاديث منار السبيل، ط٢، المكتب الإسلامى، بيروت، ١٤٠٥هـ.

** ابن الآلوسى (نعمان خير الدين بن محمود الآلوسى، ت ١٣١٧ هـ).
الآيات البينات فى عدم سماع الأموات، عند الحنفية السادات، ت: محمد ناصر الدين الألبانى، ط٤، المكتب الإسلامى، بيروت، ١٤٠٥هـ.
جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين، مطبعة المدنى، ١٤٠١هـ.

** الإيجى (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، ت ٧٥٦ هـ).
المواقف فى علم الكلام، ط عالم الكتب، بيروت، د. ط، ت.

** الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب، ت ٤٠٣ هـ).
التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة، ت: محمود الخضيرى، ومحمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة.
الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ت: محمد زاهد الكوثرى، ط٣، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٤١٣هـ.

** البخارى (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل ت ٢٥٦ هـ).
خلق أفعال العباد، ت: سالم عبد الهادى، محمد السعيد بسيونى، مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة، ١٩٩٢م.
صحيح البخارى (انظر فتح البارى).

** البربهارى (أبو محمد الحسن بن على بن خلف، ت ٣٢٩ هـ).
شرح السنة، ت: محمد بن سعيد القحطانى، ط٢، رمادى للنشر،

السعودية، ١٤١٤هـ.
** ابن بطة (أبو عبد الله عبيد الله بن محمد، ت ٣٨٧ هـ).
الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ت: رضا معطى وآخرين، دار الراية، الرياض. (صدر فى أجزاء ما بين ١٤٠٩هـ و ١٤١٨هـ).
** البغدادى (الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى، ت ٤٢٩ هـ).
أصول الدين، ط١، اسطنبول، ١٣٤٦هـ.
الفرق بين الفرق، ت: محمد محيى الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة.
** البياضى (كمال الدين أحمد البياضى الحفنى، ت ١٠٩٨هـ).
إشارات المرام من عبارات الإمام، ت: يوسف عبد الرازق، ط١، مصطفى الحلبى، القاهرة، ١٣٦٨هـ.
** البيجورى (إبراهيم بن محمد بن أحمد، شيخ الأزهر، ت: ١٢٧٧ هـ).
شرح البيجورى على الجوهرة، ط الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٨٩هـ.
البيهقى (أبو بكر أحمد بن الحسين، ت ٥٤٨ هـ).
الأسماء والصفات، ت: عبد الله الحاشدى، ط١، مكتبة السوادى، جدة، ١٤١٣هـ.
الاعتقاد على مذهب السلف، مكتبة السلام العالمية، القاهرة.
مناقب الشافعى، ت: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة.
** الترمذى (أبو عيسى محمد بن سورة، ت ٢٧٩ هـ).
سنن الترمذى مع الشرح، تحفة الأحوذى، ط٢، دار التراث، القاهرة، ١٣٨٣هـ.

** التفتازانى (سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله ٧٩١ هـ).

شرح المقاصد، ت: د. عبد الرحمن عميرة، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٩هـ.

شرح العقائد النسفية، ت: د. أحمد حجازى السقا، ط١، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٧هـ.

شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، القاهرة.

** التهانوى (محمد بن على بن شيخ على الفاروقى الحنفى، ت: بعد ١١٥٨ هـ).

كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت.

** ابن تيمية (تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، شيخ الإسلام، ت ٧٢٨هـ).

درء تعارض العقل والنقل، ت: د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

الرد على البكرى (الاستغاثة) ت: محمد على عجال، ط١، مكتبة الغرباء، المدينة النبوية، ١٤١٧هـ.

منهاج السنة النبوية، ت: محمد رشاد سالم، ط٢، مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٩هـ.

مجموع فتاوى شيخ الإسلام، دار الرحمة، القاهرة.

بيان تلبيس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية، ت: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مؤسسة قرطبة، القاهرة.

الرسالة المدنية، ت: الوليد بن عبد الرحمن الفريان، ط١، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٨هـ.

جامع الرسائل، ت: محمد رشاد سالم، ط٢، مطبعة المدنى، القاهرة، ١٤٠٥هـ.

النبوات، تصحيح محمد حامد الفقى، مكتبة السنة المحمدية.

التدمرية، ت: محمد بن عودة السعوى، ط١، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤٠٦هـ.

شرح العقيدة الأصبهانية، تقديم حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية، القاهرة.

العقيدة الواسطية، شرح محمد خليل هراس، ط٤، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

** الجرجانى (الشريف على بن محمد بن على، أبو الحسن الحنفى، ت ٨١٦ هـ).

التعريفات، ط مصطفى الحلبى، القاهرة، ١٣٥٧هـ.

** ابن جُزِىّ (أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبى الغرناطى، ت ٧٤١ هـ).

التسهيل لعلوم التنزيل، ط الدار العربية للكتاب.

** ابن جماعة (بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله ٧٣٣ هـ).

إيضاح الدليل فى قطع حجج أهل التعطيل، ت: وهبى سليمان الألبانى، ط١، دار السلام، القاهرة، ١٤١٠هـ.

** ابن جنى (أبو الفتح عثمان، ت ٣٩٢هـ).

الخصائص، ط٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٦هـ.

** ابن الجوزى (أبو الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد ت ٥٧٩ هـ).

مناقب الإمام أحمد، ت: د. عبد الله التركى، ط٢، مؤسسة حجر، القاهرة، ١٤٠٩هـ.

المنتظم فى تاريخ الملوك والإمم، ت: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ.

** الجوينى (أبو المعالى عبد الملك بن يوسف، إمام الحرمين، ت ٤٧٨ هـ).

الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ت: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية، ت: محمد زاهد الكوثرى، ط المكتبة الأزهرية، بالقاهرة، ١٤١٢هـ.

البرهان فى أصول الفقه، ت: د. عبد العظيم الديب، ط١، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٢هـ.

** الجيلانى (عبد القادر بن موسى ت ٥٦١ هـ).

الغنية لطالبي طريق الحق، ط٣، مصطفى الحلبى، ١٣٧٥هـ.

** أبو حاتم الرازى (أحمد بن حمدان الرازى الإسماعيلى ت ٣٢٢ هـ).

الزينة فى المصطلحات الإسلامية العربية، ت: حسين بن فيض الله الهمدانى، مطبعة الرسالة، القاهرة، ١٩٥٦م.

** ابن حبان (الإمام الحافظ، محمد بن حبان بن أحمد، أبو حاتم البُستى، ت٣٥٤هـ).

كتاب المجروحين، ت: محمود إبراهيم زايد، ط٢، دار الوعى، حلب، ١٤٢٠هـ.

** ابن حجر (أحمد بن على بن حجر العسقلانى، الإمام الحافظ، ت ٨٥٢ هـ).

فتح البارى فى شرح صحيح البخارى، ط١، دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ.

تقريب التهذيب، ت: صغير أحمد شاغف، ط١، دار العاصمة، الرياض،

١٤١٦هـ.

تهذيب التهذيب، ط٢، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤١٣ هـ.

لسان الميزان، ط دار الفكر، بيروت.

** ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد بن سعيد، ت ٤٥٦ هـ).

مراتب الإجماع، ط٣، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٦هـ.

الإحكام فى أصول الأحكام، نشرة زكريا على يوسف، القاهرة.

الفصل فى الأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، القاهرة.

** أبو الحسين البصرى (محمد بن على بن الطيب المعتزلى، ت ٤٣٦ هـ).

المعتمد فى أصول الفقه، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.

** حسين بن على الحربي

قواعد الترجيح عند المفسرين، ط ١، دار القاسم، الرياض، ١٤١٧ هـ.

ابن خزيمة (أبو بكر محمد بن إسحاق، ت ٣١١ هـ).

كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، ت: محمد خليل هراس، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨هـ.

** الخطيب البغدادى (أبو بكر أحمد بن على بن ثابت، ت: ٤٦٣ هـ).

تاريخ بغداد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

** الخلال (أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون، ت ٣١١ هـ).

السنة، ت: د. عطية الزهرانى، ط٢، دار الراية، الرياض، ١٤١٥هـ.

** ابن خلدون (ولى الدين عبد الرحمن بن محمد، ت ٨٠٨هـ).

مقدمة ابن خلدون، دار الشعب، القاهرة.

** الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، ت حوالى

٣٠٠هـ).

الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، تقديم محمد حجازى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٨٨م.

** ابن أبى الخير (يحيى ابن أبى الخير العمرانى، شيخ الشافعية فى اليمن، ت ٥٥٨ هـ).

الانتصار فى الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، ت: د. سعود بن عبد العزيز الخل، ط١، أضواء السلف، الرياض، ١٤١٩هـ.

** الدارقطنى (الإمام الحافظ أبو الحسن على بن عمر ت ٣٨٥ هـ).

الصفات، ت: د. على بن ناصر الفقيهى، دار إحياء السنة النبوية.

كتاب النزول، ت: د. على بن ناصر الفقيهى، دار إحياء السنة النبوية.

** الدارمى (أبو سعيد عثمان بن سعيد ت ٢٨٠ هـ).

الرد على الجهمية، ت: بدر بن عبد الله البدر، ط٢، دار ابن الأثير، الكويت، ١٤١٦هـ.

الرد على بشر المريسى، ت: محمد حامد الفقى، ط١، دار الكتب العلمية، ١٣٥٨هـ.

أبو داود (سليمان بن الأشعث، ت ٢٧٥ هـ).

سنن أبى داود، مع شرح العظيم آبادى (عون المعبود)، ط٣ مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤٠٧هـ.

** الدميجى (عبد الله بن عمر بن سليمان).

الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ط١، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٧هـ.

** الذهبى (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان ت ٧٤٨ هـ).

الأربعين فى صفات رب العالمين، ت: عبد القادر عطا صوفى، ط١، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤١٣هـ.

العلو للعلى الغفار، اختصره وعلق عليه محمد ناصر الدين الألبانى، ط١، المكتب الإسلامى، بيروت، ١٤٠١هـ.

ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، ت: على محمد البجاوى، دار الفكر العربى، القاهرة.

سير أعلام النبلاء، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرين، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ.

** الرازى (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، ت ٦٠٦ هـ).

الأربعين فى أصول الدين، ت: د. أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

أساس التقديس، ت: د. أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٦هـ.

عصمة الأنبياء، سلسلة الثقافة الإسلامية، عدد ٤٧، ١٣٨٣هـ.

** الراغب الأصفهانى (أبو القاسم الحسين بن محمد ت ٥٠٢ هـ).

المفردات فى غريب القرآن، ت: محمد سيد كيلانى، دار المعرفة، بيروت.

** ابن رجب (زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين الحنبلى، ت ٧٩٥ هـ)

جامع العلوم والحكم، ت: طارق عوض الله، ط١، دار ابن الجوزى، السعودية.

لطائف المعارف، فيما لمواسم العام من الوظائف، دار الدعوة،

الإسكندرية.

** ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد ت ٥٩٥ هـ).

مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ت: د. محمود قاسم، ط٣، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ت: محمد عمارة، ط٢، دار المعارف، القاهرة.

تهافت التهافت، ت: د. سليمان دنيا، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠ م.

** الريس (محمد ضياء الدين، الأستاذ الدكتور)

النظريات السياسية الإسلامية، ط٧، دار التراث، القاهرة.

** زاده (عبد الرحيم بن على، الشهير بشيخ زاده، ت).

نظم الفرائد وجمع الفوائد فى بيان المسائل التى وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعرية، تصحيح: محمد بدر الدين النعسانى، ط٢، مطبعة التقدم، القاهرة، ١٣٢٣هـ.

** الزبيدى (أبو بكر محمد بن الحسن الأندلسى، ت ٣٧٩هـ).

طبقات النحويين واللغويين، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٤م.

** الزركان (دكتور محمد صالح).

فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت.

** الزركشى (بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، ت ٧٩٤ هـ).

البحر المحيط، فى أصول الفقه، تحرير د. عبد الستار أبو غدة وآخرين، ط٢، وزارة الأوقاف، الكويت ١٤١٣هـ.

البرهان فى علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة.

** الزمخشرى (محمود بن عمر، ت ٥٢٨ هـ).

الكشاف، صححه مصطفى حسين أحمد، ط٣، دار الريان، القاهرة، ١٤٠٧هـ.

** زهدى حسن جار الله.

المعتزلة، مطبعة مصر، القاهرة، ١٣٦٦هـ.

** ابن السبكى (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن على بن عبد الكافى ٧٧١ هـ).

طبقات الشافعية الكبرى، ت: د. محمود الطناحى، د. عبد الفتاح الحلو، ط٢ دار هدر، القاهرة، ١٤١٣هـ.

الإبهاج شرح المنهاج، ت: د. شعبان إسماعيل، ط١، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة. ١٤٠١هـ.

** السفارينى (محمد بن أحمد السفارينى، ت ١١٨٨ هـ).

لوامع الأنوار البهية، مطبعة المدنى، القاهرة.

** سفر الحوالى. (الدكتور)

ظاهرة الإرجاء فى الفكر الإسلامي، ط١ مكتب الطيب، القاهرة، ١٤١٧ هـ.

منهج الأشاعرة فى العقيدة، مكتبة العلم، القاهرة.

** سليمان دنيا (الأستاذ الدكتور).

الحقيقة فى نظر الغزالى، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م.

** السمعانى (أبو سعيد عبد الكريم بن محمد، ت ٥٦٢هـ).

الأنساب، ط١، دار الجنان، بيروت، ١٤٠٨هـ.

** سيبويه (عمرو بن عثمان بن بشر، ت: ١٨٠ هـ).

الكتاب، ت: عبد السلام محمد هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٨٥هـ.

** سيد قطب.

خصائص التصور الإسلامى، ط٧، دار الشروق، ١٤٠٢هـ.

** ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله، الشيخ الرئيس، ت ٤٢٨ هـ).

الإشارات والتنبيهات، ت: د. سليمان دنيا، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م.

** السيوطى (الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطى، ت٩١١ هـ).

الإتقان فى علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط دار التراث، القاهرة.

تدريب الراوى، شرح تقريب النواوى، ت: د. أحمد عمر هاشم، ط١، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٥هـ.

الأزهار المتناثرة فى الأخبار المتواترة، ملحق مجلة الأزهر، صفر ١٤٠٩هـ.

صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ت: د. على سامى النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.

الحاوى للفتاوى، مكتبة القدسى، القاهرة.

** الشاطبى (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد ت ٧٩٠ هـ).

الاعتصام، طبعة المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

الموافقات من أصول الشريعة، شرح الشيخ عبد الله دراز، المكتبة التجارية، القاهرة.

** الشافعى، حسن محمود (أستاذنا الدكتور).
لمحات من الفكر الكلامى، مطبعة العمرانية للأوفست، الجيزة، ١٤١٣هـ.
المدخل إلى دراسة علم الكلام، ط٢، مكتبة وهبة، القاهرة.
** الشافعى (محمد بن إدريس، إمام المذهب ت ٢٠٤ هـ).
الرسالة، ت: أحمد محمد شاكر، ط٢، دار التراث، القاهرة، ١٣٩٩ هـ.
اختلاف الحديث، بهامش الأم، ومطبعة مصورة عن طبعة بولاق (١٣٢١ هـ) الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٧ هـ.
** أبو شامة (عبد الرحمن بن إسماعيل، شهاب الدين أبو محمد، ت ٦٦٥ هـ).
الضوء السارى إلى معرفة رؤية البارى، ت: د. أحمد عبد الرحمن الشريف، ط١، دار الصحوة، القاهرة ١٤٠٥ هـ.
** الشنقيطى (محمد الأمين بن محمد المختار، ١٣٩٣ هـ).
أضواء البيان فى إيضاح القرآن بالقرآن، مكتبة بن تيمية بالقاهرة، ١٤٠٨ هـ.
** الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد، ت: ٥٤٨ هـ).
الملل والنحل، ت: عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبى، القاهرة.
نهاية الإقدام فى علم الكلام، ت: الفرد جيوم، (بدون بيانات).
** الشوكانى (محمد بن على القاضى ت ١٢٥٥ هـ).
إرشاد الفحول إلى ت: الحق من على الأصول، ط١، مصطفى الحلبى، القاهرة، ١٣٥٦ هـ.
التحف فى مذاهب السلف، ضمن الرسائل المنيرية.
الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة، ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمى اليماني، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.

** ابن أبى شيبة (الحافظ أبو بكر عبد الله بن محمد، ت ٢٣٥ هـ).

كتاب الإيمان، ت محمد ناصر الدين الألبانى، ط٢، المكتب الإسلامى، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

** أبو الشيخ الأصبهانى (أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حياة، ت ٣٦٩).

العَظَمَة، ت: رضا الله بن محمد إدريس المباركفورى، ط١، دار العاصمة، الرياض، ١٤٠٨ هـ.

** الصابونى (أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن، ت ٤٤٩ هـ).

عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ط إدارة الطباعة المنيرية، ضمن عدة رسائل.

** الصنعانى (محمد بن إسماعيل، الأمير ١١٨٢ هـ).

جمع الشتيت، فى شرح أبيات التثبيت، أشرف على تصحيحه: حسين محمد المشاط، ط٣، دار الإيمان، المدينة، ١٤٠٤ هـ.

** الطوسى (نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الشهير بخواجا نصير الدين، ت ٦٧٢ هـ).

تلخيص المحصل، بهامش المحصل للرازى.

** أبو الطيب اللغوى (عبد الواحد بن على، ت ٣٥١ هـ).

مراتب النحويين، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر، القاهرة.

** ابن أبى عاصم (أبو بكر عمر بن أبى الضحاك بن مخلد الشبباتى ت ٢٨٧ هـ).

كتاب السنة، ت: محمد ناصر الدين الألبانى، ط١ المكتب الإسلامى، ١٤٠٠ هـ.

** عبد الإله بن سليمان الأحمدى. (دكتور)
المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد فى العقيدة، ط١، دار طيبة، الرياض، ١٤١٢ هـ.

** ابن عبد البر (أبو عمر بن عبد البر القرطبى ت ٤٦٣ هـ).
التمهيد (طبعة مرتبة على الأبواب الفقهية باسم، فتح البر فى الترتيب الفقهى لتمهيد ابن عبد البر، ترتيب وتحقيق: عبد الرحمن المغراوي، ط١، دار التحف والنفائس الدولية، الرياض، ١٤١٦هـ.
جامع البيان العلم وفضله، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة.

** عبد الجبار (القاضى عبد الجبار بن أحمد، أبو الحسن الأسد آبادى ت ٤١٥ هـ).
المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ت: مجموعة من الباحثين، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥م.

** عبد الحليم محمود (شيخ الأزهر).
التوحيد الخالص (الإسلام والعقل)، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٣م.

** عبد الرحمن بدوى (الأستاذ الدكتور)
مذاهب الإسلاميين، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣م.
التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، أبحاث مترجمة، ط٣، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م.

** عبد الغنى عبد الخالق (الأستاذ الدكتور).
حجية السنة، ط١ المعهد العالى للفكر الإسلامى، ألمانيا الغربية، ١٤٠٧ هـ.

** عبد الغنى المقدسى، الحافظ الحنبلى (٦٠٠ هـ).

عقيدة الحافظ عبد الغنى، ت مصعب الحايك، ط١، مؤسسة المؤتمن، الرياض، ١٤١٣ هـ.

عبد الله بن أحمد بن حنبل، ت ٢٩٠ هـ.

السنة، ط٢، الدار العلمية، الهند، ١٤٠٤ هـ.

** عبد الله صالح الغصن.

أسماء الله الحسنى، ط١، دار الوطن، الرياض، ١٤١٧ هـ.

** عبد الوهاب خلاف.

السياسة الشرعية، دار الأنصار القاهرة، ١٣٩٧ هـ.

** أبو عبيد (القاسم بن سلام، ت ٢٢٤ هـ).

كتاب الإيمان، ت: محمد ناصر الدين الألبانى، ط٢، المكتب الإسلامى، بيروت، ١٤٠٣هـ.

** ابن العربى (محمد بن عبد الله، أبو بكر المعروف بابن العربى، ت ٥٤٣ هـ).

أحكام القرآن، ت: على محمد البجاوى، دار الفكر، بيروت.

العواصم من القواصم ت: د. عمار طالبى، ط١ دار التراث القاهرة ١٤١٧هـ.

** العز بن عبد السلام.

معنى الإيمان والإسلام، ت: إياد خالد الطباع، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٤١٣ هـ.

الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز، دار المعرفة، بيروت.

** ابن أبى العز (الإمام القاضى، على بن محمد بن أبى العز الحنفى ت ٧٩٢ هـ).

شرح العقيدة الطحاوية، ت د. عبد الله التركى، شعيب الأرناؤوط، ط٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣ هـ.

** ابن عساكر (أبو القاسم على بن حسن بن هبة الله الدمشقى، ت ٥٧١ هـ).

تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى، ط٣، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٤ هـ.

** ابن عقيل (أبو الوفاء على بن عقيل البغدادى الحنبلى، ت ٥١٣ هـ).

الفنون، ت: جورج المقدسى، مكتبة لينة دمنهور، ١٤١١ هـ.

** العلائى (خليل بن كيكلدى ت ٧٦١ هـ).

تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، ت: عبد الرحيم القشقرى، ط١، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٠ هـ.

** علوى بن عبد القادر السقاف.

صفات الله عز وجل الواردة فى الكتاب والسنة، ط١، دار الهجرة، الرياض، ١٤١٤هـ.

** عياض (القاضى عياض بن موسى اليحصبى، ت ٥٤٤ هـ).

الشفا فى شمائل صاحب الاصطفا (انظر شرح الشفا للقارى).

** الغزالى (حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد، ت ٥٠٥ هـ).

الاقتصاد فى الاعتقاد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.

إحياء علوم الدين، دار الفكر العربى، القاهرة.

تهافت الفلاسفة، ت: د. سليمان دينا، ط٤، دار المعارف، القاهرة.

** ابن فارس (أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين ت ٣٩٥ هـ).

مقاييس اللغة ت: عبد السلام هارون، ط دار الجيل، بيروت.

الصاحبي ت: السيد أحمد صقر، ط عيسى الحلبى، القاهرة.
** فاروق أحمد الدسوقى (الأستاذ الدكتور).
القضاء والقدر فى الإسلام، دار الدعوة، الإسكندرية.
** الفيروزآبادى (محمد بن يعقوب، مجد الدين الفيروزآبادى) ت ٨١٧ هـ.
القاموس المحيط، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ.
** القارى (ملا على بن سلطان محمد القارى الحنفى، ت ١٠١٤ هـ).
شرح الشفا، دار الكتب العلمية، بيروت.
شرح الفقه الأكبر، ط٢، مصطفى الحلبى، القاهرة، ١٣٧٥ هـ.
** القاسمى (محمد جمال الدين القاسمى الدمشقى ت ١٣٣٢ هـ).
تاريخ الجهمية والمعتزلة، ط٣ مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
** ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم، ت ٢٧٦ هـ).
تأويل مختلف الحديث، ت: عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، ١٤٠٢هـ.
تأويل مشكل القرآن، ت: السيد أحمد، ط٢، دار التراث، القاهرة، ١٣٩٣ هـ.
الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ت: عمر محمود أبو عمر، ط١، دار الراية، الرياض، ١٤١٢ هـ.
المعارف ت: د. ثروت عكاشة، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١م.
** ابن قدامة (الموفق أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة الحنبلى، ت ٦٢٠ هـ).
** البرهان فى بيان القرآن، ط٢، مكتبة الهدى النبوى، بورسعيد، ١٤٠٩ هـ.

لمعة الاعتقاد، ط٣، المكتب الإسلامى، ١٣٨٩ هـ.
ذم التأويل، ت: بدر بن عبد الله البدر، ط١، دار الفتح، الشارقة، ١٤١٤ هـ.
روضة الناظر، مع شرح ابن بدران، دار الكتب العلمية، بيروت.
** القرطبى (محمد بن أحمد الأنصارى، أبو عبد الله، المفسر ت ٦٧١ هـ).
تفسير القرطبى (الجامع لأحكام القرآن) ط الهيئة العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٧م.
التذكرة فى أحوال الموتى والآخرة، ط دار المنار.
** ابن القيم (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر ت ٧٥١ هـ).
اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، دار الفكر، القاهرة، ١٤٠١ هـ.
الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ت: على بن محمد الدخيل الله، ط٢ دار العاصمة، الرياض، ١٤١٢ هـ.
الصواعق المرسلة (المختصر) اختصار محمد بن الموصلى، مكتبة المتنبى، القاهرة.
الروح، ت: كمال على الجمل، مكتبة الإيمان، المنصورة.
شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتنزيل، تحرير الحسانى حسن عبد الله، دار التراث، القاهرة.
بدائع الفوائد، دار الفكر، بيروت.
حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٤٠٠ هـ.
تهذيب سنن أبى داود، مع مختصر المنذرى ومعالم السنن للخطابى، ت: أحمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقى، دار المعرفة، بيروت.

مدارج السالكين، دار الحديث، القاهرة.

المنار المنيف فى معرفة الصحيح والضعيف، ت: طه عبد الرؤوف سعد، دار المسلم، القاهرة، ١٩٨٣م.

** ابن كثير (إسماعيل بن كثير، الحافظ عماد الدين أبو الفداء الدمشقى، ت٧٧٤هـ).

تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)، ط دار التراث، القاهرة.

البداية والنهاية ت: د. أحمد أبو ملحم وآخرين، ط٤ دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ.

** الكنانى (عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكنانى ت: ٢٤٠ هـ).

الحيدة، ط١، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٩٩ هـ.

** الماتريدى (أبو منصور محمد بن محمد بن محمود، ت ٣٣٣ هـ).

كتاب التوحيد، ت: د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

** اللالكائى (هبة الله بن الحسن بن منصور الطبرى، ت ٤١٨ هـ).

شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ت: د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الرياض.

** ابن ماجه (أبو عبد الله محمد بن يزيد القزوينى، الإمام الحافظ، ت ٢٧٥ هـ).

سنن ابن ماجه، ت: محمد فؤاد عبد الباقى، دار الريان التراث.

** مالك بن أنس (أبو عبد الله، إمام المذهب، ت ١٧٩ هـ).

الموطأ، تصحيح محمد فؤاد عبد الله الباقى، دار الشعب، القاهرة.

** الماوردى (على بن محمد بن حبيب البصرى ت ٤٥٠ هـ).

** الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط١، دار الفكر، القاهرة، ١٤٠٤ هـ.

** المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد ت ٢٨٦ هـ).

الكامل، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربى، القاهرة.

** المحاسبى (أبو عبد الله الحارث بن أسد، ت ٢٤٣ هـ).

فهم القرآن، ت: حسين القوتلى، ط٣، دار الكندى، ١٤٠٢ هـ.

** محمد آمحزون (دكتور).

تحقيق مواقف الصحابة فى الفتنة عن روايات الإمام الطبرى والمحدثين ط١، دار طيبة، الرياض، ١٤١٥ هـ.

** محمد البهى (الأستاذ الدكتور).

الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، ط٦، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٢ هـ.

** محمد الحفناوى (الأستاذ الدكتور).

التعارض والترجيح عند الأصوليين، ط٢، دار الوفاء، المنصورة، ١٤٠٨ هـ.

** محمد الخضرى (الأستاذ الشيخ).

أصول الفقه، دار المعارف، تونس، ١٩٨٩م.

** محمد رشاد سالم. (الأستاذ الدكتور)

مقارنة بين ابن تيمية والغزالى، دار القلم، الكويت، ١٤١٣ هـ.

** محمد رشيد رضا.

تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م.

** محمد عبده (الأستاذ الإمام، ت ١٣٢٣ هـ).
رسالة التوحيد، ت: محمد محى الدين عبد الحميد، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٣٨٦هـ.
** محمد عمارة (دكتور).
الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٣م.
رسائل العدل والتوحيد، جمع وتحقيق، دار الهلال، القاهرة.
** المحمود، عبد الرحمن صالح. (دكتور)
موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ط٢، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٦ هـ.
** ابن المرتضى (أحمد يحيى المرتضى الملقب بالمهدى لدين الله، ت: ٨٤٠ هـ).
المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل، ت: توما أرنلد، دائرة المعارف النظامية، الهند، ١٣١٦ هـ.
** مشهور (حسن سلمان)
قصص لا تثبت، الجزء الثانى، ط١، دار الصميعى، الرياض، ١٤١٤ هـ.
** مصطفى محمد حلمى (أستاذنا الدكتور).
نظام الخلافة فى الفكر الإسلامى، دار الدعوة، الإسكندرية.
قواعد المنهج السلفى فى الفكر، ط١، دار الدعوة، الإسكندرية ١٤١١هـ.
** المقبلى (صالح بن مهدى المقبلى اليمنى، ت ١١٠٨ هـ).
العلم الشامخ فى تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، دار البيان، دمشق.
** مقبل بن هادى الوادعى.
الشفاعة، ط١، دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٢ هـ.

** المقدسى (المطهر بن طاهر، ٥٠٧ هـ).
البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
** المقريزى (تقى الدين أبو العباسى أحمد بن على، ت ٨٤٥ هـ).
الخطط المقريزية، ط٢، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٨٧م.
** الملطى (أبو الحسين محمد بن أحمد عبد الرحمن، ت ٣٧٧ هـ).
التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تعليق محمد زاهد الكوثرى.
** ابن مندة (محمد ابن إسحاق بن يحيى الإمام الحافظ، ت ٣٩٥ هـ).
الرد على الجهمية، ت: د. على بن ناصر الفقيهى، ط٣، مكتبة الغرباء، المدينة النبوية، ١٤١٤ هـ.
** ابن منظور (محمد بن المكرم بن أبى الحسن الأنصارى، ت ٧١١ هـ).
لسان العرب ت: عبد الله الكبير وآخرين، دار المعارف، القاهرة.
** موصلى (أبو حفص عمر بن بدر، ت ٦٢٢ هـ).
المغنى عن الحفظ والكتاب، مطبوع مع جنة المرتاب بنقد المغنى لأبى إسحاق، ط٢، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤١٤ هـ.
** الندوى (أبو الحسن على الحسن الندوى).
صورتان متضادتان لنتائج جهود الرسول الأعظم ﷺ بين السنة والشيعة الإمامية مطبعة الكلمة، الجيزة، ١٤٠٥ هـ.
** النسائى (أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب ت: ٣٠٣ هـ).
سنن النسائى بشرح السيوطى، دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٧ هـ.
** النشار (على سامى، الأستاذ الدكتور).
نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الجزء الأول، ط٨، دار المعارف،

القاهرة، ١٨٨١م.

** النووى (محى الدين، أبو زكريا، يحيى بن شرف الدمشقى، ت ٦٧٦ هـ).

التقريب (انظر تدريب الراوى للسيوطى).

رياض الصالحين، ت: عبد العزيز رباح، أحمد يوسف الدقاق، ط١٠ دار المأمون، دمشق ١٤٠٩هـ.

شرح صحيح مسلم، ط١، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ١٤١٢ هـ.

** هراس (محمد خليل، الدكتور).

ابن تيمية السلفى ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤ هـ.

** ابن الوزير (محمد بن إبراهيم الوزير اليمانى، ت ٨٤٠ هـ).

إيثار الحق على الخلق، دار الكتب العلمية، بيروت.

ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٤ هـ.

العواصم والقواصم فى الذب عن سنة أبى القاسم، ت: شعيب الأرناؤوط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢ هـ.

** ياقوت (أبو عبد الله، ياقوت بن عبد الله الرومى الحموى، ت ٦٢٦ هـ).

معجم الأدباء، ت: فريد الرفاعي، ط القاهرة، ١٣٥٥هـ.

** أبو يعلى (محمد بن الحسين الفراء البغدادى الحنبلى، ت ٤٥٨ هـ).

مسائل الإيمان، ت: سعود بن عبد العزيز الخلف، ط١، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٠هـ.

❃ ❃ ❃



الفهرس



الفهرس

الموضوع	الصفحة

الباب الأول
قضايا منهجية في حياة الطبرى وتراثه

الباب الثانى
آراء الطبرى فى الإلهيات

الباب الثالث
آراء الطبرى فى النبوات والسمعيات




I.P.C
المركز الدولي
للطباعة
6979323
010/6665032
012/4179887